ACTA ORIENTALIA

EDIDERUNT

SOCIETATES ORIENTALES
BATAVA DANICA NORVEGICA

CURANTIBUS F. BUHL, HAVNIÆ, C. SNOUCK HURGRONJE, LUGD. BAT., STEN KONOW, OSLO, PH. S. VAN RONKEL, LUGD. BAT.

REDIGENDA CURAVIT
STEN KONOW

VOL. VII

APUD E. J. BRILL
LUGDUNI BATAVORUM
1929

Der chirurgische Teil des Papyrus Ebers.

Von

Provinzialarzt **B. Ebbell**, Stavanger.

Im letzten Teil des Pap. Ebers (106, 3—110, 9) haben wir offenbar eine kurze Darstellung der Chirurgie der alten Ägypter vor uns; die Krankheiten in diesem Abschnitt werden nämlich zum größten Teil mit Operationen behandelt und nicht mit innerlichen oder äußerlichen Arzneimitteln. Der stets wiederkehrende Krankheitsname in diesem Teile ist , ja fast der ganze Abschnitt handelt von verschiedenen Formen von *ꜥ3t*, die mit verschiedenen Namen bezeichnet werden, z. B. *ꜥ3t* im ‚Fleisch', *ꜥ3t* in den Adern, *ꜥ3t* des Gottes Chons usw. Das Wort *ꜥ3t* muß zweifellos bedeuten: Anschwellung, Geschwulst o. ä.[1] und es entspricht sicher ziemlich genau dem, was Galen *ὄγκος παρὰ φύσιν* nannte (tumor praeter naturam). In der Einleitung zu seiner Schrift *περὶ τῶν παρὰ φύσιν ὄγκων* (C. G. Kühn, Medicorum graecorum opera, Bd. VII, S. 705) definiert Galen *ὄγκος* als ‚Abweichungen in der Länge, Breite und Tiefe' (*τὴν εἰς μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος διάστασιν*); aber da dicke Leute ja eine ‚Vergrößerung in der Breite und Tiefe' aufweisen, aber doch nicht als krank angesehen werden können, wirft er die Frage auf, welche Überschreitungen krankhaft sind, und er zieht den Schluß: ‚die Grenzlinie für die Überschreitungen ist die Schädigung der Gebrauchsfähigkeit.' Diese Definition kann gewiß auch auf das *ꜥ3t* der Ägypter passen, welches Wort sicher mit dem Adjektiv = ‚groß' zusammenhängen muß, so daß es geradezu ‚etwas Großes' bedeuten müßte.

[1] Bezüglich ‚Eintags-Anschwellungen' (= Urticaria) siehe meinen Aufsatz in Äg. Zeitschr., Bd. 63, S. 74.

Dr. Paul Richter[1] hat behauptet, daß Galen bei der Anlage der oben erwähnten Schrift nicht originell gewesen ist, sondern sie altägyptischen Vorbildern (nämlich unserem Abschnitt des Pap. Ebers) entnommen hat. Eine unmittelbare Verbindung zwischen Pap. Ebers und Galen können wir uns jedoch nicht gut denken. Etwas anderes ist es dagegen, daß die chirurgischen Kenntnisse der Ägypter im allgemeinen, so wie sie ihren Ausdruck im Pap. Ebers gefunden haben, sich auf die Griechen zusammen mit ihrem Wissen auf anderen Gebieten der Medizin vererbt haben. Große Teile der Therapie der Ägypter finden wir so bei Dioskurides (de mat. med.) wieder, und ähnlich zeigt es sich, daß die meisten Krankheitszustände, die in unserem Abschnitt beschrieben werden, auch bei Galen besprochen werden.

Da dieser Verfasser der altägyptischen Medizin so viel näher steht als wir heute, kann man mit Vorteil seine Schrift *περὶ τῶν παρὰ φύσιν ὄγκων* bei dem Versuche benutzen, die Leiden zu bestimmen, die in Ebers 106, $_3$—110, $_9$ erwähnt werden; diese Schrift zeigt uns nämlich, welche chirurgischen Krankheiten man schon im Altertum kannte und operierte, und sie gibt uns daher einen Rahmen, innerhalb dessen man sich am liebsten zu halten versuchen muß. Bei meinen Deutungen und Überlegungen habe ich mich denn auch in großer Ausdehnung auf Galen gestützt und fand, daß mir damit wohlgedient war.

Nach dieser Einleitung gehe ich zur Besprechung des Abschnittes selbst über (unter Benutzung der Umschrift von W. Wreszinski). Hierbei war ich besonders bemüht, herauszufinden, was mit den einzelnen Krankheitsbeschreibungen gemeint war, und alles, was hierzu dienen konnte, habe ich ausführlicher behandelt, während ich die Dinge leichter übergangen habe, die in dieser Beziehung keine größere Bedeutung zu haben schienen.

Ehe ich jedoch weitergehe, möchte ich Herrn Dr. H. O. Lange (Dänemark) meinen tiefgefühlten Dank aussprechen für all seine

[1] ‚Über die altägyptische Vorlage zu Galens Schrift über die krankhaften Geschwülste', im Archiv für Geschichte der Medizin, Bd. 10, S. 189.

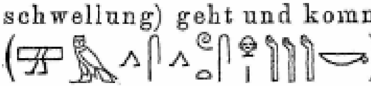
Hilfe und alle seine guten Ratschläge und Winke bei meiner Arbeit mit diesem Abschnitt. Ohne seinen wertvollen Beistand hätte diese Abhandlung nicht in ihrer jetzigen Gestalt erscheinen können.

I.  = **bewegliche Geschwulst im subkutanen Gewebe.**

Die erste Art Anschwellung (106, 8–7) wird *ˁꜣt nt ḥˁ* genannt. Das Wort *ḥˁ* muß hier wohl, wie so oft sonst, mit ‚Fleisch‘ wiedergegeben werden, doch nicht in der Bedeutung von Muskeln, sondern als die populäre gemeinschaftliche Bezeichnung für die verschiedenen Weichteile, die unter der Haut liegen. In dieser Bedeutung wird es oft in den medizinischen Papyri gebraucht, siehe z. B. Ebers 105, 10: Eiterfleisch; Eb. 71, 7: das ‚Fleisch‘ (in einer Wunde) zum Wachsen zu bringen; Eb. 89, 6: ein Zahn, der an einer Öffnung im ‚Fleisch‘ nagt.

Diese Art Anschwellungen muß also von diesen Weichteilen ausgehen und ihren Sitz irgendwo im subkutanen Gewebe haben. Und es wird ausdrücklich gesagt, daß sie vorkommen kann ‚in jedem beliebigen Körperteil‘ (); sie ist also nicht an gewisse bestimmte Körperteile gebunden, sondern kann überall auftreten, am Stamm wie an den Extremitäten.

Als eines ihrer Symptome wird folgendes genannt: ‚du findest sie (die Anschwellung) wie die Haut auf seinem Körper‘ (). Damit muß gemeint sein, daß die Haut über derartigen Anschwellungen wie die normale Haut über dem übrigen Körper aussieht; sie ist also nicht rot und entzündet wie die Haut über einer Eiterbeule, und es besteht auch keine Geschwürbildung wie bei einer Krebsgeschwulst.

Ein zweites wichtiges Symptom ist folgendes: ‚sie (die Anschwellung) geht und kommt auf (oder vor) deinen Fingern‘ (). Man bemerke, daß hier *ḥr ḏbˁw-k*, nicht  wie in Ebers 107, 8 steht. Mit letzterem muß

unzweifelhaft an die fluktuierende Bewegung durch eine Flüssigkeit ‚unter den Fingern' gedacht sein. An unserer Stelle dagegen steht *ḥr ḏbʿw-k*; damit soll sicher wohl bezeichnet werden, daß es die gesamte Geschwulst ist, die auf (oder vor) den Fingern kommt und geht, oder m. a. W., daß die ganze Anschwellung mit den Fingern vor und zurück bewegt werden kann. Es kann also kein Tumor sein, der von einem Knochen ausgeht, da ein solcher unbeweglich sein würde; auch keine von der Haut ausgehende Geschwulst, da diese an der Haut fest haftet und darum weniger beweglich sein würde. Es muß deutlicherweise ein scharf begrenzter Tumor sein, der lose im subkutanen Gewebe zwischen der Haut und den unterliegenden Partien liegt, der nicht mit der Umgebung verwachsen ist oder sie infiltriert und der deshalb leicht verschiebbar ist.

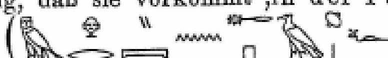
Um herauszufinden, was für eine Art Geschwulst dies sein kann, muß man nicht von der heutigen Lehre von den Geschwülsten ausgehen und fragen, welche spezielle Form gemeint ist, Fibrom oder Lipom oder Teratom usw. Man muß sich ganz einfach an die gegebene Beschreibung halten, und der zufolge muß man unter *ʿȝt nt ḫʿ* alle die Geschwülste verstehen, auf die die angeführten klinischen Symptome passen können, nämlich 1. daß sie im ‚Fleisch' liegen, d. h. im subkutanen Gewebe, 2. daß sie gegen ihre Umgebung leicht verschiebbar sind, und 3. daß die Haut über ihnen unverändert ist. Wie man sieht, können viele verschiedene Geschwulstformen unter diese Beschreibung fallen, z. B. Fibrome, Lipome, Zysten im subkutanen Gewebe usw. Aber selbst ob man viele Geschwulstarten, die man heute voneinander unterscheidet, unter der Bezeichnung *ʿȝt nt ḫʿ* zusammengetan hat so ist die Aufstellung dieser Krankheitsgruppe doch verständlich und klar; diese verschiedenen Geschwulstformen haben nämlich nicht nur die genannten klinischen Symptome gemein, sondern sie sind außerdem alle verhältnismäßig leicht operabel, was ja von der allergrößten praktischen Bedeutung ist, und dieser Umstand hat wohl die Ägypter veranlaßt, diesen Krankheitsbegriff aufzustellen.

In der Beschreibung kommt eine eigentümliche Form vor, die schwer zu deuten ist, nämlich . Dies Wort sieht ehestens wie die Partizipialform aus, die in Ermans Grammatik § 397 erwähnt wird und die eine Möglichkeit bezeichnet, etwas was getan werden oder geschehen kann. Dies Partizip müßte gegebenenfalls zu  (= die Anschwellung) im unmittelbar Vorhergehenden in Apposition stehen. Das Wort *gś* übersetzt man in der Regel mit ‚salben‘; aber diese Bedeutung paßt hier nicht recht. Aber kann es vielleicht auch bedeuten: einreiben (mit Salbe), hin und her streichen? Das Wort wird ja mit  wie mit  determiniert. An unserer Stelle steht nur , so daß man hier wohl besonders an eine Bewegung mit der Hand und nicht an die Salbe denken muß. Wenn wir die hier genannte Bedeutung voraussetzen dürfen, würde das Ganze werden: ‚eine Anschwellung — — —, die gerieben (oder: hin und her bewegt) werden kann.‘ Dies würde einen guten Sinn geben, und damit würde ungefähr das gleiche ausgedrückt werden, was in dem unmittelbar Folgenden steht: sie geht und kommt auf (oder vor) den Fingern.

Über die Behandlung wird gesagt: ‚behandle sie wie *sꜣḥmm* behandelt.‘ Was *sꜣḥmm* bedeutet, ist nicht leicht zu sagen; aber fast an allen Stellen, wo dieses Wort vorkommt, ist von Feuer oder Erwärmung die Rede, so daß die Vermutung naheliegt, daß *sꜣḥmm*s Behandlung in Behandlung mit glühendem Eisen bestehen muß.

Für diesen ganzen Abschnitt wird folgende Übersetzung vorgeschlagen: Wenn du eine Anschwellung im ‚Fleisch‘ (d. h. dem subkutanen Gewebe) untersuchst in irgendeinem Körperteil bei einer Person, und du findest sie wie die Haut auf seinem Körper — sie kann gerieben (?hin und her bewegt?) werden, sie geht und kommt auf (oder vor) deinen Fingern, ausgenommen bei Hemmung (?) der Bewegung, die darin entsteht —, dann sage davon: das ist eine Anschwellung im ‚Fleisch‘, das ist eine Krankheit, die ich behandeln will. Nachdem sie (die Anschwellung) mit Feuer untersucht (?) ist, behandle sie, wie *sꜣḥmm* (sie) behandelt.

II.  = Hernie (Bruch).

Der zweite Krankheitszustand (106, 7–13) wird *ˁ3t nt*  genannt. Wie  gelesen und gedeutet werden soll, weiß ich nicht; dieses Zeichen wird ja in der Regel als Determinativ für Kleider u. ä. gebraucht. Aber selbst wenn  unerklärt bleiben muß, kann wohl kein Zweifel bestehen, daß an dieser Stelle an Bruch (Hernie) gedacht sein muß. Es heißt nämlich von dieser Art Anschwellung, daß sie vorkommt ‚in der Partie oberhalb seiner Genitalia‘ ([1]); sie findet sich also nur auf diesem bestimmten und begrenzten Gebiet und nicht an anderen Stellen. Später in der Beschreibung wird dann von etwas gesprochen (das ägyptische Wort an dieser Stelle ist leider unleserlich), ‚das kommt hervor und entsteht bei seinem Husten‘ ([2]). Und über die Therapie heißt es: ‚du sollst sie (die Anschwellung) erwärmen, um (sie) in seinem Leib einzuschließen‘ ( ). Die Behandlung geht also darauf hinaus, diese Anschwellung in den Leib hineinzubekommen und sie dort wie in einem Gefängnis einzusperren. Hier haben wir gerade die charakteristischen Züge einer Hernie vor uns: eine Anschwellung in der Partie oberhalb der Genitalia, die beim Husten hervorkommt und bei der es sich darum handelt, sie wieder in den Leib hineinzubekommen. Dies ist so klar und deutlich ausgedrückt, daß man hier an nichts anderes als an eine Hernie denken kann. Und wenn man von diesem Gesichtspunkt aus die Beschreibung in ihren Einzelheiten durchgeht, wird man noch weiter in dieser Auffassung bestärkt.

---

[1] Das Wort *ḥp3* wird in der Regel mit ‚Nabel‘ oder ‚Nabelschnur‘ übersetzt; aber das ist sicher falsch. An anderer Stelle hoffe ich Gelegenheit zu haben, die Gründe darzulegen, die dafür sprechen, daß es mit ‚Genitalia‘ oder ‚Pudenda‘ übersetzt werden muß.

[2] Siehe meinen Artikel in Äg. Zeitschr., Bd. 59, S. 144–147.

So heißt es hinsichtlich der Lokalisation, daß diese Anschwellung vorkommt ‚auf seines Leibes *wpt*' (). Das Wort *wpt* wird in der Regel mit ‚Scheitel' übersetzt; aber das paßt hier nicht. Es kann jedoch auch das bezeichnen, was ∨ geradezu abbildet, nämlich ‚Gehörn' oder ‚Hörnerschmuck einer Gottheit', und das muß wohl an dieser Stelle gemeint sein. Hiernach müßte mit ‚des Leibes *wpt*' an den Teil des Leibes gedacht werden, der die Form wie ∨ hat, und das kann nur die untere Begrenzung des Leibes sein; mons Veneris mit den Leistenbeugen beiderseits hat nämlich zusammen die Form von ∨ und liegt direkt oberhalb der Genitalia. Und gerade an dieser *wpt*-förmigen Partie kommen die meisten Hernien vor.

Über die Untersuchung heißt es: ‚du sollst seinen Leib untersuchen und .' Das Wort bedeutet ‚schneiden'; aber das paßt hier nicht, und außerdem ist *š'* hier nicht mit determiniert, sondern mit ×. Da das Wort nur mit den beiden Stöcken übereinander determiniert ist, liegt die Vermutung nahe, daß es ‚schlagen, klopfen' o. ä. bedeuten muß, und das würde einen ausgezeichnet guten Sinn geben. Es heißt dann: ‚du sollst auf deine Finger schlagen.' Damit muß wahrscheinlich an das gedacht sein, was man in der Medizin perkutieren nennt; und Perkussion ist noch heutzutage eine allgemein übliche Untersuchungsmethode bei Hernien, nämlich um zu prüfen, ob Darmklang besteht oder nicht.

Über die Ursache der Krankheit heißt es: — — — . Der Ausdruck *ḫr r tꜣ* bedeutet geradezu: auf den Boden fallen. Aber an verschiedenen Stellen scheint diese Wendung in der Bedeutung ‚niederfallen, nach unten fallen' gebraucht zu sein, ohne daß besonders an einen Fall bis auf den Boden gedacht ist. So wird *ḫr r tꜣ* von einem Nagel gebraucht, der ausfallen will (Ebers 78, 18), und von einem Zahn, der ausfallen will (Hearst 1, 7); weiter kann verwiesen werden auf in der Bedeutung von ‚gebären; fortlegen, beseitigen'. Schließlich kann darauf hingewiesen werden, daß in den ‚Zaubersprüche für Mutter und Kind' A und E und

durcheinander als synonyme Begriffe verwendet werden. Auch an unserer Stelle muß es meiner Meinung nach mit ‚nach unten fallen‘ übersetzt werden, und man muß nicht an einen Fall auf den Boden denken. Das Wort *ḫr* muß wohl Pseudopartizip sein und nach *irj* gebraucht sein, gleich wie das Pseudopartizip nach *rdj* gebraucht werden kann, um den Umstand anzugeben, den man bei etwas hervorruft (siehe Ermans Grammatik § 335). Das Pronomen (masc.) kann auf nichts im Vorhergehenden zurückweisen, außer auf (das dann als ein Kollektivum aufgefaßt werden muß), falls es nicht den Patienten bezeichnen sollte; aber das würde an dieser Stelle nicht passen. Das Ganze sollte daher folgendermaßen übersetzt werden können: ‚Es ist Hitze — — —, die ihn (d. h. des Leibes) nach unten fallend macht‘; oder wie wir es lieber ausdrücken wollen: ‚die macht, daß er nach unten fällt.‘ Es sei hier bemerkt, daß beim gewöhnlichen Skrotalbruch ein Teil des Darmes nach unten in den Hodensack fällt oder gleitet, und bei den anderen Formen von Bruch gleitet ebenfalls eine Darmpartie durch die Bruchpforte hinaus und etwas nach unten. Dies muß an unserer Stelle sicher gemeint sein.

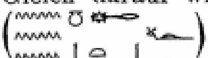
Unmittelbar anschließend hieran folgt dann: . Hier ist kein Subjekt, so daß es schwierig grammatikalisch zu erklären ist; aber der Sinn muß wohl sein: er (des Leibes) kehrt zurück auf ähnliche Weise (nämlich: durch Hitze). Gleich darauf steht ja, daß man sie (die Anschwellung) erwärmen soll, um (sie) in seinem Leibe einzusperren.

Die Behandlung besteht also in Erwärmung ( ); damit muß wahrscheinlich gemeint sein, daß man einen warmen Umschlag auf die Anschwellung machen soll. Hiermit kann verglichen werden, daß auch Celsus (de med. VII, 20) empfiehlt, daß man versuchen soll, eine Hernie zum Zurückgehen zu bekommen mit warmem Umschlag (‚superhabendum cataplasma, ex lini semine, quod ante aliquis ex mulso decoxerit‘).

Übersetzung: Wenn du eine -Anschwellung auf seines Leibes *wpt*(-förmiger Begrenzung nach unten) in der Gegend ober-

halb seiner Genitalia untersuchst, so sollst du deinen Finger darauf legen und seinen Leib untersuchen und schlagen (?) auf deine Finger; wenn du seine ? untersuchst, die kommt hervor und entsteht bei seinem Husten, dann sollst du davon sagen: dies ist eine Anschwellung von seines Leibes ; dies ist eine Krankheit, die ich behandeln will. Es ist Hitze über der Blase vorn in seinem Leib, die macht, daß er (d. h. des Leibes ) nach unten fällt, (er) kehrt zurück auf gleiche Weise. Du sollst sie (die Anschwellung) erwärmen, um (sie) einzusperren in seinem Leib; du sollst sie behandeln, wie *s3ḳmm* (sie) behandelt.

III.  = Ascites.

Die dritte Anschwellung (106, 13–17) wird *ˁ3t nt ẖrj n ḫt* genannt, was direkt bedeutet: ‚Anschwellung des Unterleibes‘; sie ist also bestimmt lokalisiert und findet sich nicht an anderen Stellen. Gleich darauf wird gesprochen von ‚Wasser in seinem Bauche‘ (). Das zeigt deutlich, daß hier gemeint sein muß, was man in der Medizin ‚Ascites‘ nennt, d. h. Ansammlung seröser Flüssigkeit in der Bauchhöhle; an etwas anderes kann hier wohl nicht gedacht werden.

Über das Wasser im Leibe heißt es:  . Man pflegt in der Regel *prj* mit ‚herausgehen‘ und *h3j* mit ‚herabfallen‘ zu übersetzen; aber das paßt hier nicht. Nun kann jedoch *prj* auch ‚hinaufsteigen‘ bedeuten, und *h3j* kann ‚hinabsteigen‘ bedeuten; dadurch würden wir einen hübschen Gegensatz in den beiden Verben bekommen,[1] und das Ganze würde heißen: ‚Das Wasser in seinem Leibe steigt herauf und steigt herab.‘ Oder wie wir es lieber ausdrücken wollen: ‚Das Wasser in seinem Leibe bewegt sich auf und ab.‘ Gerade dies ist für Ascites charakteristisch; bei allen möglichen Bewegungen wird der Patient es selber fühlen, und wenn er keine Kleider an hat, werden auch

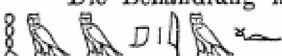
---

[1] Siehe W. Spiegelbergs ‚Varia‘ in Rec. de trav. XVI, S. 27.

andere Leute es sehen können. Celsus (de med. III, 21) macht folgende bezeichnende Beschreibung des Zustandes bei Ascites: ‚intus in uterum (d. h. Bauchhöhle) aqua contrahitur, et moto corpore ita movetur, ut impetus ejus conspici possit.‘ Unzweifelhaft werden diese Bewegungen des Wassers im Unterleibe mit *prj hꜣj* gemeint.

Im folgenden kommen einige Worte (), die ich absolut nicht verstehe und die ich unübersetzt lassen muß.

Über die Ursache der Krankheit wird gesagt, ‚es ist Hitze über der Blase, die sie hervorruft‘. Heute werden wir diese Theorie nicht gutheißen; aber es spricht selbstverständlich nicht dagegen, daß hier Ascites gemeint ist.

Die Behandlung ist folgendermaßen:  . Man weiß nicht, was *ḥmm* bedeutet; aber wahrscheinlich muß es ein Instrument aus Kupfer oder Bronze bezeichnen. Das Wort *ṯḥn* ∧ bedeutet ‚sich nähern‘; aber *ṯḥn* ist hier mit ⌐ determiniert, so daß es wohl eine Annäherung mit der Hand bedeuten muß. Von einer derartigen Operation braucht man heutzutage den Ausdruck, daß man den Leib ‚punktiert‘.

Darnach wird gesagt: ‚gehe nicht hinein in sein *mšjnt*‘ (). Das letzte Wort ist sonst unbekannt. Da es mit *mš* beginnt, könnte die Vermutung naheliegen, daß es etwas mit Geburt zu tun hat. Ich bin daher darauf gekommen, daß es möglicherweise ‚Nabel‘ bedeuten kann. Es verhält sich nämlich so, daß der Nabel bei Ascites oft von der Flüssigkeit stark hervorgewölbt ist, so daß man versucht sein könnte, durch ihn zu punktieren, und das ist im Laufe der Zeiten wirklich gemacht worden; so erwähnt Celsus (de med. VII, 15), daß einzige die Flüssigkeit im Leibe durch den Nabel zu entleeren pflegen (‚quidam ipso umbilico perforato, id facere consuerunt‘). Aber diese Operationsmethode muß als weniger glücklich bezeichnet werden.

Zum Schluß steht: ‚du sollst ihn behandeln, wie *sꜣḥmm* behandelt.‘ Da hier von *sꜣḥmm* die Rede ist, kann die Vermutung naheliegen, daß die Operation mit dem glühenden Eisen unter-

nommen wurde. Hierbei kann wieder auf Celsus (VII, 15) verwiesen werden, der mitteilt, daß einzige das glühende Eisen zu einem Teil der Operation bei Ascites gebrauchen (‚quidam, cute primum adusta, deinde interiore abdomine inciso; quia, quod per ignem divisum est, minus celeriter coit‘).

Übersetzung: Anschwellung seines Unterleibes. Wenn du dieses auf seinem Unterleibe untersuchst und das Wasser in seinem Bauche bewegt sich auf und ab, dann sollst du davon sagen: (das ist) ein Leiden ? ? in seinem Unterleib, das ist eine Krankheit, die ich behandeln will. Es ist Hitze über der Blase, die es hervorruft. Du sollst sie (die Anschwellung) punktieren (?) mit dem Instrument (?) in ihn hinein; gehe nicht in seinen Nabel (?) hinein. Du sollst ihn behandeln, wie *sḫmm* behandelt.

IV.  = Hydrozele?

Die 4. Anschwellung (106, 17—107, 1) wird in der Einleitung *ꜥ3t nt šft*[1] *n mt* genannt, während sie weiter unten bei Angabe der Diagnose erwähnt wird als *ꜥ3t nt mt.* Auch der 14. Krankheitszustand (109, 11—18) wird *šft n mt* genannt, und damit ist wohl Hämatom (Blutbeule) gemeint, und der Name kann mit ‚Ausseihen aus einer Ader‘ übersetzt werden. (Die nähere Begründung für diese Übersetzung wird bei Besprechung von 109, 11—18 gegeben werden.) Auch an unserer Stelle muß *šft* wohl ‚Ausseihung‘ bedeuten; aber *mt* kann hier nicht ‚Ader‘ bedeuten. Es wird nämlich ohne Vorbehalt Operation angeraten; aber es wird nichts von Blutung erwähnt, so wie sonst an den Stellen, wo an Adern operiert wird

[1] Wie man sieht, ist das Wort  hier als Maskulinum behandelt; es steht nämlich *šft n mt.* Das gleiche ist der Fall in 109, 11, wo auch *šft n mt* steht und wo  im unmittelbar darauffolgenden Text (109, 12) wohl auf *šft* zurückweisen muß und nicht auf *mt.* (109, 13–14 steht dagegen *šft nt mt.*) Möglicherweise beruht diese Behandlung als Maskulinum auf einer Vermischung mit dem Wort , das in Pap. Ebers stets  geschrieben wird.

(108, 8; 109, 15). Aus diesem Grund muß *mt* hier sicher eine andere Bedeutung haben. Es kann doch kaum Sehnen, Muskeln, Bänder, Nerven, Gefäße o. ä. bedeuten; denn derartige Organe finden sich überall im Körper, und das gleiche müßte mit einer Anschwellung von ihnen der Fall sein. Aber hier steht nichts davon, daß *ˁ3t nt mt* ‚in jedem beliebigen Körperteil' vorkommen kann, so wie bei all den anderen Anschwellungen mit Ausnahme der ganz wenigen, die sich nur an einer einzigen Stelle finden (Hernie, Ascites und Atherom der Kopfhaut). Es heißt nur, daß die Krankheit im ‚*mt*' auftritt, so daß es aussieht, als ob der Name *ˁ3t nt mt* an sich eine ausreichend deutliche Angabe der Lokalisation sein sollte; daher muß  (man beachte die Singularisform!) sicher hier die Bezeichnung für ein Organ sein, das sich nur an einer einzelnen Stelle findet. Und nun kann dies Wort in Wirklichkeit ‚die männlichen Geschlechtsorgane' bezeichnen.

Allerdings findet man diese Bedeutung von *mt* nicht in den Lexika erwähnt, nicht einmal in dem neuen ‚Wörterbuch der ägyptischen Sprache'; aber da die Hieroglyphe  phonetisch den Wert ‚*mt*' hat, kann ja kein Zweifel darüber bestehen, daß das Wort *mt* jedenfalls irgend einmal die Bedeutung ‚die männlichen Genitalia' (= Penis + Scrotum) gehabt haben muß. Und man muß nicht glauben wollen, daß diese Bedeutung nur in der vorhistorischen Zeit existierte; denn an verschiedenen Stellen in den medizinischen Papyri ist  auf eine Weise gebraucht, die dafür spricht, daß es die männlichen Genitalia bezeichnen muß. (Bei einer anderen Gelegenheit hoffe ich, diesen Gebrauch des Wortes näher darlegen zu können.)

Ich bin daher dabei stehengeblieben, daß *mt* an unserer Stelle sicher ‚die männlichen Genitalia' bezeichnen muß, und dabei muß dann hier besonders an das Scrotum (Hodensack) gedacht werden; denn bei dieser Anschwellung der ‚männlichen Genitalia', die verursacht wird durch ‚Ausseihung' und die mit Operation behandelt werden sollte, kann kaum an etwas anderes gedacht werden als an Hydrozele, d. h. eine Anschwellung der einen Seite des

Scrotums, das von einer serösen Flüssigkeit stark erweitert ist und so groß wie ein Straußenei werden kann. Auf dies Leiden paßt die darauffolgende Beschreibung ganz gut.

Diese beginnt so: . Grammatikalisch könnte es am nächsten liegen, dies zu übersetzen: ,nachdem er (nämlich *šft*) eine Anschwellung an seinem Bauche hervorgerufen hat.' Aber sachlich gesehen paßt dies nicht; ich kann jedenfalls nicht verstehen, was hiermit gemeint sein könnte. Ich habe die Stelle daher etwas anders aufgefaßt, nämlich als eine eingeschobene Nebenbemerkung. Das Verbum  sehe ich als perfekt. Partizip im Aktiv an, in Apposition zu *šft*;  (= für ihn) deutet sicher auf den Patienten mit Ascites, der im vorhergehenden Stück besprochen wird, und *ꜥ3t ḥr ḫt-f* (= Anschwellung an seinem Bauche) muß sicher dasselbe sein wie der eben erwähnte Krankheitszustand, *ꜥ3t ḥr ḫrj n ḫt-f.* Das Ganze würde dann werden: ,(solche Ausseihung), wie sie bei ihm (d. h. dem Patienten mit Ascites) hervorgerufen hat die (eben besprochene) Anschwellung an seinem Bauche.' Gemeint muß sein, daß die Ausseihung bei dem Krankheitszustand in unserem Stück von gleicher Natur ist wie bei dem eben beschriebenen Ascites, und das ist ganz richtig: das Exsudat, die seröse Flüssigkeit beim Ascites hat dasselbe Aussehen wie bei der Hydrozele, beide sind klar, schwach gelbgrünlich und leichtflüssig wie Wasser.

Darauf folgt: ,sie (die Anschwellung) ist wie *ḥpꜥ* () unter deinen Fingern.' Ich neige zu dem Glauben, daß damit nicht gemeint ist, daß sie so hart ist wie Stein, sondern daß sie die Form hat wie *ḥpꜥ*; ich gehe dabei davon aus, daß *ḥpꜥ* wahrscheinlich irgendeinen Gebrauchsgegenstand (determiniert mit ) bezeichnen muß, der aus Stein () verarbeitet wurde.

Im folgenden steht dann ein unleserliches Wort, das Wreszinski in seiner Transskription schätzungsweise mit  wiedergegeben hat, aber mit drei Fragezeichen. Ich habe vermutet, daß es möglicherweise  sein sollte; aber Dr. H. O. Lange hat mir mitgeteilt, daß die bestehenden Spuren unmöglich

auf diese Art und Weise gedeutet werden können, und da weiß ich nichts anderes vorzuschlagen.

Die Mitteilungen, die wir über diesen Krankheitszustand erhalten, sind leider spärlich; aber sie können jedenfalls alle auf Hydrozele passen. Möglicherweise könnte man auch an anderes denken. Dr. P. Richter (l. c.) z. B. hat vermutet, daß Ganglion (Überbein) gemeint sein müsse, d. h. eine kleine rundliche, zystöse Geschwulst, die von Gelenken oder Sehnenscheiden ausgeht; in diesem Falle müßte ‚*mt*' mit ‚Sehne' übersetzt werden. Vielleicht könnte man auch an Hygrom denken, d. h. an eine Geschwulst einer Bursa (Schleimbeutel) mit flüssigem Inhalt. Aber da diese beiden Leiden an verschiedenen Körperstellen vorkommen können, hätte man eine Bemerkung erwarten sollen, daß *ꜥꜣt nt mt* sich finden kann ‚an jedem beliebigen Körperteil'; außerdem wäre es wohl *mtw* (Pluralis) genannt worden.

Ich bleibe demnach bei der oben aufgestellten Vermutung stehen, und zu ihrer Stütze kann auch angeführt werden, daß es unverständlich sein würde, wenn Hydrozele nicht im chirurgischen Abschnitt des Pap. Ebers besprochen würde; diese Krankheit ist nämlich so weit häufig und so leicht zu diagnostizieren und operieren, daß die alten Ägypter sie sicher gekannt haben müssen. Und gerade hier an dieser Stelle müßte sie ihren natürlichen Platz haben, nämlich unmittelbar nach Hernie und Ascites. Ich halte es daher für überwiegend wahrscheinlich, daß *ꜥꜣt nt šft n mt* Hydrozele bezeichnen muß.

Übersetzung: Wenn du untersuchst eine Ausseihungsanschwellung von *mt* (d. h. den männlichen Genitalia) — (solche Ausseihung) wie sie bei ihm (d. h. dem Patienten mit Ascites) Anschwellung an seinem Bauche hervorgerufen hat —, wenn dein Finger untersucht und sie (die Anschwellung) ist wie *ḥpꜥ* unter deinen Fingern, und sie ?, dann sollst du davon sagen: das ist eine Anschwellung von *mt*; das ist eine Krankheit, die ich mit Messer (?) behandeln will. Du sollst (darnach) ihn (d. h. *mt*) mit Fett verbinden, du sollst (ihn) behandeln, wie man Wunden an irgendeinem Körperteil bei einer Person behandelt.

V.  = Geschwulst mit flüssigem Inhalt.

Die 5. Anschwellung (107, 1–5) wird *ʿȝt nt ʿḏ* genannt. Das Wort *ʿḏ* pflegt man mit ‚Fett' zu übersetzen. Wie es an unserer Stelle wiedergegeben werden soll, will ich ungesagt sein lassen; aber man muß sich jedenfalls nicht zu dem Glauben verleiten lassen, daß *ʿȝt nt ʿḏ* eine ‚Fettgeschwulst' bezeichnet, wie sie in der Medizin als Lipom bezeichnet wird. Die Beschreibung zeigt nämlich, daß es ein Tumor mit fließendem Inhalt sein muß. Das gleiche gilt für  (Ebers 105, 1–5), was deutlich eine Lymphdrüsenschwellung[1] mit flüssigem Inhalt bezeichnen muß. Ich will nun hier darlegen, wie ich diese Ansicht begründe.

Die Geschwulst unserer Stelle wird folgendermaßen beschrieben: ‚wenn du findest, daß sie geht und kommt unter deinen Fingern' (). Zum besseren Verständnis, was hiermit gemeint ist, kann verwiesen werden auf Ebers 40, 1–2, wo wir denselben Ausdruck wiederfinden, aber mit einer Zufügung, die den Sinn völlig klar und unzweideutig macht; es steht dort: ‚wenn du findest, daß er geht und kommt unter deinen Fingern wie Öl in einem Ledersack' ( ). Hier kann ja kein Zweifel sein, daß mit der letzten Bemerkung an die fluktuierende Bewegung im Öl gedacht werden muß: wenn man mit der einen Hand auf den Sack drückt, fühlt man mit der anderen eine Wellenbewegung, die sich durch das Öl fortgepflanzt hat. Auch an unserer Stelle muß gewiß an eine solche fluktuierende Bewegung durch die Anschwellung hin gedacht sein, und das zeigt, daß die Geschwulst einen flüssigen Inhalt haben muß.

Weiter heißt es: . Das Wort *wḏʿw* muß gewiß als imperf. Partizip Passiv im Plural des Verbums  = trennen, aufgefaßt werden. Man müßte

[1] Siehe meinen Artikel in Äg. Zeitschr., Bd. 63, S. 73.

also übersetzen: ‚sie (die Anschwellung) ist in getrennten (Teilen), wenn deine Hand ruhig gehalten wird‘, oder: fest gegen die Unterlage gedrückt wird (das letzte steht allerdings im Gegensatz dazu, daß man durch Bewegungen der Finger Fluktuation hervorruft). Gemeint muß sicher sein, daß die Geschwulst, wenn man mit einem Finger auf sie drückt, sich teilt; dies zeigt, daß ihr Inhalt eine Flüssigkeit sein muß, die auf Druck beiseite weicht und sich beiderseits des Fingers ansammelt.

Ähnlich verhält es sich mit *ḥnḥnt nt ꜥḏ* (Ebers 105, 1–5). Hiervon heißt es, daß sie ‚weich‘ ist (); dieser Ausdruck wird im Pap. Ebers wesentlich von Dingen gebraucht, die flüssig sind. Weiter steht dort: ‚ihr Sekret ist weiß‘ ( ). Das Wort *irtjw* muß nämlich offenbar Sekret o. ä. bedeuten (siehe dessen Gebrauch in Ebers 105, 11); hiermit ist gewiß das Sekret oder die Flüssigkeit gemeint, die in der Lymphdrüsenschwellung (*ḥnḥnt*) enthalten ist, die wahrscheinlich mehr oder weniger purulent ist und die man durch die Behandlung zu entfernen suchen soll. Die Therapie geht nämlich darauf hinaus, zu ‚brechen *twꜣw*‘ () oder ihn zum Zerspringen zu bringen, d. h. zu bewirken, daß *twꜣw* aufgeht. Das Wort *twꜣw* muß sicher die eiterbelegte Wand oder pyogene Membran bedeuten, die den flüssigen Inhalt in Eiterbeulen u. ä. umgibt. (Meine Gründe für diese Annahme hoffe ich an anderer Stelle darlegen zu können.) Bei *ḥnḥnt nt ꜥḏ* besteht also flüssiger Inhalt oder Sekret (*irtjw*), der von einer Membran (*twꜣw*) umgeben ist, die man durch die Behandlung zum Bersten zu bringen versuchen soll.

Hiernach muß *ꜥꜣt nt ꜥḏ* eine Geschwulst mit flüssigem Inhalt sein, und es wird mitgeteilt, daß sie vorkommen kann ‚an jedem beliebigen Körperteil‘. Was kann dies nun sein?

Ebenso wie bei *ꜥꜣt nt ḫꜥ* darf man auch hier nicht an einen einzelnen pathologisch-anatomischen Zustand denken, da *ꜥꜣt nt ꜥḏ* sicher die verschiedensten Geschwülste umfaßt, auf die die klinische Beschreibung paßt: eine Anschwellung, die Fluktuation zeigt, und

die sich durch Druck mit einem Finger teilen läßt. Wir müssen hier an Krankheitszustände denken, wie Bursiten, chronische tuberkulöse Abszesse u. dgl. Dagegen können akute Abszesse nicht gemeint sein, da diese an anderer Stelle (Ebers 107, 16—108, 3) besonders besprochen werden.

Zum Schluß einige Worte über den Namen der Krankheit. Ich bin im Zweifel, ob *ʿḏ* hier und in Ebers 105, 1—8 mit ‚Höhle mit flüssigem Inhalt' wiedergegeben werden soll, oder ob es ‚flüssigen Stoff' von einem bestimmten Aussehen bezeichnet. In letzterem Falle müßten wir uns denken, daß die Ägypter fanden, daß der Inhalt dieser Geschwülste eine gewisse Ähnlichkeit mit flüssigem Fett hatte, und sie darum *ʿḏ* genannt haben.

Übersetzung: Wenn du untersuchst eine *ʿḏ*-Anschwellung in irgendeinem Körperteil bei einer Person und du findest, daß sie geht und kommt unter deinen Fingern, (aber) daß sie ist in getrennten (Teilen), wenn deine Hand ruhig gehalten wird (d. h. fest gegen die Unterlage gedrückt), dann sollst du davon sagen: das ist eine *ʿḏ*-Anschwellung, das ist eine Krankheit, die ich behandeln will; du sollst an ihr Messer (?) gebrauchen, indem sie (darnach) behandelt wird, wie man Wunden behandelt.

VI.  = gestielte Geschwulst?

Die 6. Anschwellung (107, 5—9) wird *ʿ3t nt*  genannt. Dies Zeichen wird in der Regel als *s3* gelesen; ob es auch hier so zu lesen ist, wage ich nicht zu behaupten.

Über diesen Krankheitszustand erhalten wir folgende Mitteilungen: sie (die Anschwellung) kann auftreten ‚an jedem beliebigen Körperteil'; sie ist also nicht beschränkt auf bestimmte Partien des Körpers. Darnach kommt eine sehr charakteristische Bemerkung: ‚wenn du sie einzeln oder in großer Anzahl findest' (); diese Art Anschwellungen können also teils einzeln vorkommen und teils in größerer Menge beim gleichen Individuum auftreten. Weiter steht

dort: ‚sie ist wie die Haut an seinem Körper‘ ( ); die Haut über diesen Geschwülsten muß also wie die normale Haut auf dem übrigen Körper sein, weder gerötet noch entzündet und ohne wunde Stellen. Weiter: ‚hart (oder fest) unter deinen Fingern, aber nicht sehr‘ (). Mit ‚hart unter den Fingern‘ muß sicher gemeint sein, daß sie hart (oder fest) anzufühlen ist; sie kann also keinen flüssigen Inhalt haben. Darauf folgt: ‚wenn sie groß ist, ist sie bitter (?beschwerlich?) in (für?) seinem Fleisch‘ (). Da die Bedeutung von *dḥr* unsicher ist, wage ich nicht, diese Worte näher zu erklären.

Über die Behandlung wird gesagt: ‚du sollst an ihr Messer (?) gebrauchen (), indem sie (darnach) behandelt wird, wie man Wunden behandelt an irgendeinem Körperteil bei einer Person.‘ Die Ägypter haben sich also darangewagt, diese Art Geschwülste zu operieren; und da hier nicht die Rede von *sḏmm* ist, darf man wohl davon ausgehen, daß glühendes Eisen nicht benutzt wurde. Dies kann darauf deuten, daß die Operation verhältnismäßig leicht und ungefährlich gewesen ist.

Was kann das nun für ein Krankheitszustand sein?

Um dies herauszufinden, muß man ausgehen von der charakteristischen Mitteilung, daß *ˁ3t nt s3* vorkommen kann ‚einzeln oder in großer Anzahl‘; es gibt nämlich nur verhältnismäßig wenige Geschwülste, von denen es zutrifft, daß sie in großer Anzahl bei demselben Individuum auftreten können. Dies ist z. B. der Fall bei Atheromen; aber da in der unmittelbar darauffolgenden Stelle (107, 9–14) von Atheromen die Rede ist, können sie hier nicht gemeint sein. Ebenso können Furunkel in größerer Menge bei demselben Patienten vorkommen; aber auch sie sind hier ausgeschlossen, da die Haut über Furunkeln gerötet und entzündet ist. Dr. P. Richter (l. c.) hat vermutet, daß es Warzen sein müssen; diese können bekanntlich massenhaft auftreten. Dagegen spricht jedoch, daß die Haut über Warzen nicht wie die normale Haut ist, sondern im Gegenteil

unregelmäßig, gefurcht und zerklüftet und oft schmutzig gelbbraun; außerdem ist es wohl wenig wahrscheinlich, daß die Ägypter gegen Warzen Operation gebraucht haben sollten.

Bei meinen Erwägungen blieb ich schließlich dabei stehen, daß wahrscheinlich an gestielte polypöse Geschwülste gedacht werden muß. Diese können ja gut einzeln auftreten; es gibt aber auch gewisse Formen, die in großer Anzahl bei demselben Patienten vorkommen können, z. B. die multiplen Fibrome. Aber ebenso wie bei *ꜥꜣt nt ḳꜥ* und *ꜥꜣt nt ꜥḏ* darf man auch hier nicht an einen Tumor von spezieller pathologisch-anatomischer Natur denken; *ꜥꜣt nt sꜣ* ist wahrscheinlich die Sammelbezeichnung für alle Geschwülste, die mit einem mehr oder weniger breiten Stiel am Körper hängen, gleichgültig wie ihr anatomischer Inhalt ist. Namentlich Fibrome und Lipome bilden derartige polypöse Auswüchse.

Solche gestielte Geschwülste können an den verschiedensten Körperstellen vorkommen, sie sind von normal aussehender Haut bedeckt, ihr Inhalt ist fest, nicht flüssig, und sie sind in der Regel leicht zu operieren. Zuweilen können sie bedeutende Dimensionen annehmen und mehrere Kilogramm wiegen und werden dann selbstverständlich für den Patienten zu einer großen Plage; dies ist vielleicht mit den Worten gemeint: ‚wenn sie groß ist, ist sie bitter (?) in (für ?) seinem Fleisch.‘ Wir sehen also, daß alle vorliegenden Mitteilungen über *ꜥꜣt nt sꜣ* gut auf die gestielten Geschwülste passen können, so daß also viel für die hier aufgestellte Vermutung spricht.

Wie erwähnt, wird die Anschwellung *ꜥꜣt nt*  genannt. Die Bedeutung von  ist unbekannt. Ich habe vermutet, daß es möglicherweise mit  zusammenhängen kann, was ‚Sohn‘ bedeutet. In diesem Falle müßte man sich denken, daß die Ägypter ein solches Körperanhängsel als ein kleines ‚Söhnchen‘ bezeichnet hätten. Dies ist doch nur eine lose Vermutung.

Übersetzung: Wenn du untersuchst eine *sꜣ*-Anschwellung an irgendeinem Körperteil bei einer Person und du findest sie einzeln oder in großer Anzahl, und sie ist wie die Haut auf seinem Körper,

hart anzufühlen, aber nicht sehr — wenn sie groß ist, ist sie bitter (?) in (für?) seinem Fleisch —, dann sollst du hiervon sagen: das ist eine *sȝ*-Anschwellung; das ist eine Krankheit, die ich behandeln will. Du sollst an ihr Messer (?) brauchen, indem sie (darnach) behandelt wird, wie man Wunden behandelt in jedem beliebigen Körperteil bei einer Person.

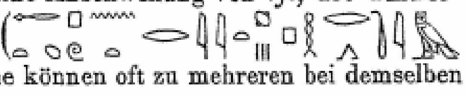
VII.  = Atherom.

Die 7. Anschwellung (107, 9–14) wird *ʿȝt nt rjt* genannt. Das Wort *rjt* pflegt man mit ‚Eiter' zu übersetzen, und an vielen Stellen in den medizinischen Papyri wird es ohne Zweifel in dieser Bedeutung gebraucht. Aber hier paßt dies nicht; im folgenden erfahren wir nämlich, daß die Geschwulst durchaus keinen Eiter enthält, sondern etwas ganz anderes. Aber *rjt* kann auch ‚Schmutz, Dreck, etwas Ekelhaftes' o. ä. bezeichnen; in Ebers 43, 8 wird so z. B. von  (Katzendreck) gesprochen. (Cfr. Eb. 43, 20: *ḥś mjw*.)

Vom Inhalt dieser Anschwellung vernehmen wir, daß bei der Operation ‚kommt heraus etwas wie Wachs' ( — — ). Dies ist so charakteristisch, daß man notwendigerweise mit einemmal an ein Atherom (Balggeschwulst) denken muß, eine Art Retentionszysten in der Haut, die sich von Talgdrüsen mit verstopftem Ausführungsgang entwickeln und die eine grützartige, talgige oder wächserne Masse enthalten, die in der Regel ekelhaft riecht. Dies muß an dieser Stelle unzweifelhaft gemeint sein, und damit stimmen auch die übrigen Mitteilungen überein, die wir erhalten.

So heißt es, daß diese Art Anschwellungen vorkommen können ‚an jedem beliebigen Körperteil'; bei dieser Gelegenheit kann darauf hingewiesen werden, daß Atherome am häufigsten in der Kopfhaut und auf dem Rücken vorkommen, aber auch an den Extremitäten und sonst am Körper auftreten können. Weiter heißt es: ‚ihr Gipfel (Spitze) ist hoch (oder: ragt hervor)'

(); hierzu kann bemerkt werden, daß Atherome halbkugelförmige Geschwülste bilden, die in der Regel hoch über das Niveau der Haut hervorragen. Darnach heißt es: ‚sie (die Anschwellung) ist .‘ Das Wort *ink* bedeutet: ‚umfassen, umschlingen, umarmen‘; ich bin daraufgekommen, daß es hier möglicherweise ‚rund‘ (kreisrund) o. ä. bezeichnen soll, also die Figur, die von einem Band gebildet wird, das rund um einen Gegenstand geschlungen ist, oder die von den Armen bei einer Umarmung gebildet wird. Die Bedeutung von *ḥnbȝbȝ* ist unbekannt; ich vermute, daß es möglicherweise mit ‚gewölbt‘ oder ‚halbkugelförmig‘ übersetzt werden muß. Diese Bedeutung würde hier ausgezeichnet passen und ebenso an den anderen Stellen, wo es vorkommt (Ebers 107, 15; 108, 4–5; 109, 12); überall wird es nämlich von Anschwellungen gebraucht, die gewölbt oder halbkugelig sind. Da das Wort mit  determiniert wird, bezeichnet es möglicherweise ursprünglich einen Körperteil, und davon ist dann ein Verbum abgeleitet: die Form haben wie dieser Körperteil.

Später heißt es: ‚es ist eine Anschwellung von *rjt*, die umherläuft in seinem Körper‘ (). Solche Atherome können oft zu mehreren bei demselben Patienten vorkommen; die Ägypter haben sich daher möglicherweise gedacht, daß die *rjt*, die den Inhalt der Geschwulst bildete, im Körper zirkulieren müsse.

Bei der Operation bekommt man zu sehen, woraus die Anschwellung besteht: ‚es ist etwas in ihr wie .‘ Das letzte muß sicher Grütze, Teig o. ä. bezeichnen. Hierzu sei bemerkt, daß Atherome oft eine weichere, grützartige Masse enthalten neben der festeren, talgartigen Substanz, die den Hauptinhalt bildet, und diese weichere, dickflüssige Masse tritt erst aus, wenn man ein Atherom eröffnet. Weiter wird gesagt: ‚sie hat gebildet *tmȝwt*‘ (). Das Wort *tmȝwt* muß sicher mit  zusammenhängen und mit dem koptischen ⲦⲰⲘⲈ (ⲦⲰⲘⲒ) und ‚Sack, Beutel‘ bezeichnen. Damit muß der Binde-

gewebesack gemeint sein, der den Inhalt des Atheroms umgibt. (Bezeichnenderweise heißt das Atherom ja auch auf deutsch ‚Grützbeutel‘.)

Bezüglich der Operation wird weiter gesagt: ‚wenn etwas zurückbleibt von ihrem Sack, wird sie umdrehen‘ (d. h. rezidivieren) (). Dies ist ganz korrekt; wenn man ein Atherom operiert, muß man darauf achten, den ganzen Beutel zu entfernen, mit dem Inhalt, da es sonst rezidivieren wird.

Übersetzung: Wenn du eine *rjt*-Anschwellung untersuchst an irgendeinem Körperteil bei einer Person und du findest, daß ihr Gipfel (Spitze) ist hoch (ragt auf), und daß sie (die Anschwellung) ist rund (?) und gewölbt (?), dann sollst du davon sagen: das ist eine Anschwellung von *rjt*, die herumläuft in seinem Körper; das ist eine Krankheit, die ich behandeln will mit Messer (?). Es ist etwas in ihr wie Grütze (? Teig ?), darnach kommt heraus etwas wie Wachs. Sie hat einen Sack gebildet; wenn etwas zurückbleibt von ihrem Sack, wird sie umwenden (d. h. rezidivieren).

VIII.  = Atherom im Haarboden.

Die 8. Anschwellung (107, 14–16) heißt *ʿ3t nt šnj*, was direkt ‚Anschwellung im Haar‘ bedeutet; derartige Geschwülste treten also nur an den behaarten Partien des Körpers auf. Weiter unten wird davon gesagt, daß ‚ihr Aussehen wie *ʿ3t nt rjt*‘ (), d. h. der eben besprochene Krankheitszustand ist. Diese beiden Umstände zusammen zeigen, daß hier unzweifelhaft die Atherome gemeint sein müssen, die im Haarboden auftreten. Nach ihrer Entstehung und pathologisch-anatomisch sind sie genau dasselbe wie Atherome an anderen Körperstellen, so daß man heutzutage keinen Unterschied zu machen pflegt; aber im Haarboden kommen sie besonders häufig vor, und dies ist vielleicht der Grund, daß die alten Ägypter *ʿ3t nt šnj* als eine eigene Krankheit aufgestellt und ihr einen eigenen Namen gegeben haben.

Da derartige Anschwellungen von derselben Natur sind wie die eben besprochenen, ist es nicht zu verwundern, daß sie mit einigen wenigen Worten abgetan werden. Es heißt von ihnen nur: ‚du findest sie gewölbt (? halbkugelförmig?) ( ), weich, und ihr Inhalt wächst‘; Atherome pflegen zu wachsen und können zuweilen ziemlich groß werden. Die Beschreibung schließt mit den Worten: ‚ihr Aussehen ist wie *ꜣt nt ꜣjt nt ꜥrwt* (). Was *ꜥrwt* bedeutet, weiß ich nicht; aber da dieser Krankheitsname nicht bei der Besprechung der vorhergehenden Anschwellung (107, 9–14) vorkommt, möchte ich am ehesten glauben, daß die Worte ‚*nt ꜥrwt*‘ durch einen Schreibfehler mitgekommen sind. (In Ebers 104, 14–15 dagegen ist die Rede von ).

Übersetzung: Wenn du untersuchst eine Anschwellung im Haar und du findest sie gewölbt (?), weich, und ihr Inhalt wächst, (dann sollst du davon sagen): das ist eine Krankheit, die ich behandeln will mit Messer (?). Ihr Aussehen ist wie eine *ꜣjt*-Anschwellung ? ?.

IX.  = Abszeß.

Die 9. Anschwellung (107, 16—108, 3) wird *ꜣt nt wḫdw* genannt; dies muß sicher die Bezeichnung für Phlegmone oder Abszeß sein, d. h. größere Eiteransammlung im subkutanen Gewebe oder tiefer. Schon der Name deutet darauf hin; *wḫdw* scheint nämlich ungefähr unserem Wort ‚Entzündung‘ zu entsprechen oder möglicherweise eher ‚einen eiterhervorbringenden Krankheitszustand‘ bezeichnen. Und die nachfolgende Beschreibung paßt vollständig auf Phlegmone oder Abszeß.

Sie beginnt folgendermaßen: ‚wenn du findest, daß sie Flüssigkeit hervorgebracht hat‘ (). Darnach kann *ꜣt nt wḫdw* keine feste Geschwulst sein, sondern muß eine Anschwellung mit flüssigem Inhalt sein. Mit ‚Flüssigkeit‘ muß sicher Eiter gemeint sein, wie er sich immer bei einem Abszeß bildet.

Weiter unten heißt es von dieser ‚Flüssigkeit‘, die bei der Operation herauskommt, daß sie ‚wie Gummiwasser‘ (), ist, d. h. wie eine wässerige Lösung von Gummi. Hierbei muß man beachten, daß der Gummi, den man vom gewöhnlichen ägyptischen Akazienbaum (Acacia nilotica und A. Seyal Del.) erhält, nicht farblos und klar ist wie der Gummi, den man heutzutage in den Apotheken hat, sondern bräunlich (Schweinfurth). Wird er in Wasser aufgelöst, so wird daher eine gelbbraune dickflüssige Flüssigkeit entstehen, die sicher große Ähnlichkeit mit dem Eiter eines Abszesses haben muß. (Leider habe ich solchen braunen Gummi nicht erhalten können, so daß ich nicht Gelegenheit hatte, die Sache näher zu untersuchen.)

Weiter wird von der Anschwellung gesagt:   Die Worte *rwd-tj ḥr ḏbꜣw-k* bedeuten direkt: ‚hart (oder fest) unter deinen Fingern‘, d. h. hart anzufühlen. Das erste *iw-ś* darf kaum mit ‚sie ist‘ wiedergegeben werden; denn nachdem die Anschwellung Flüssigkeit hervorgebracht hat, ist sie nicht länger hart, sondern im Gegenteil weich. Es muß daher übersetzt werden: ‚sie war (zuerst) hart.‘ Das Pseudopartizip *mn-tj* steht sicher in Relation zum Subjekt () im nachfolgenden Satz und ist an die Spitze gestellt, um hervorgehoben zu werden. Also: ‚nachdem sie gedauert hat (einige Zeit), ist sie weich, aber nicht sehr.‘ Das hier Gesagte ist gerade bei einem Abszeß der Fall: erst fühlt er sich wie eine feste (harte) infiltrierte Anschwellung an, aber nach und nach erweicht sein Inneres, es bildet sich Eiter in ihm, so daß er weich wird und fluktuiert, und damit ist der Zeitpunkt zur Vornahme einer Inzision gekommen.

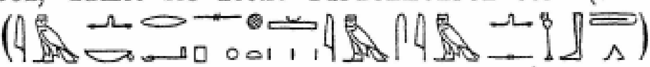
Wir sehen also, daß die ägyptische Beschreibung gerade die verschiedenen Punkte enthält, die für einen Abszeß charakteristisch sind: eine Anschwellung, die verursacht ist durch *wḫdw* (Entzündung?), die erst fest (hart) ist, aber später weich wird und die eine gelbbraune, dickflüssige Flüssigkeit hervorbringt, die bei der

Inzision entleert wird. Hiernach kann gewiß kein Zweifel bestehen, daß *ʿ3t nt wḫdw* wirklich die hier genannte Bedeutung haben muß.

Über die Lokalisation der Krankheit wird gesagt, daß sie vorkommt ; was damit gemeint ist, weiß ich nicht.

Die Behandlung besteht in Operation (), und außerdem wird folgender Rat gegeben: . Das Wort *s3-tj* muß sicher Pseudopartizip in der 2. Person Singularis sein und zum Subjekt () im vorhergehenden Satz in Relation stehen: ‚indem du dich hütest vor der Ader.'

Bei der Operation kommt Eiter heraus, und außerdem bekommt man folgendes zu sehen: . Das Pronomen —— (= ) muß Objekt sein, und *tm3t* bedeutet, wie oben erwähnt, ‚Sack, Beutel', so daß dieser Satz übersetzt werden kann: ‚ein Sack hat sie umschlossen.' Hiermit muß wohl gemeint sein, daß der flüssige Eiterinhalt in einem Abszeß von einer eiterbelegten Wand (pyogenen Membran) umgeben wird, von der man sich gut denken kann, daß sie mit einem Sack oder Beutel verglichen worden ist.

Darnach heißt es weiter: ‚du sollst nicht etwas in ihr bleiben lassen, damit sie nicht zurückkehren soll' (d. h. rezidivieren) (). Diese Regel gilt heute noch genau so gut; man muß dafür sorgen, daß ein Abszeß ordentlich entleert und drainiert wird, da man sonst iskiere n kann, daß er sich wieder füllt.

Nach Abschluß der Operation wird folgendes gesagt: 
. Dies kann übersetzt werden: ‚wenn sie (die Anschwellung) anschwillt, nachdem sie vertrieben ist, dann ist es *inwt*, die sie hervorbringt bei der Person.' Hiermit muß wahrscheinlich gemeint sein, daß *inwt* die Ursache ist, wenn eine *wḫdw*-Anschwellung wieder anzuschwellen beginnt, nachdem sie inzidiert und entleert worden ist. Was *inwt* bedeutet, ist nicht gut zu sagen; ich habe

den Eindruck bekommen, daß es etwas in der Richtung von Blutvergiftung, Lymphangitis, Pyämie o. ä bezeichnen muß.

Übersetzung: Wenn du untersuchst eine *wḫdw*-Anschwellung in ? ? und du findest, daß sie Flüssigkeit hervorgebracht hat — sie war (zuerst) hart anzufühlen, (aber) nachdem sie gedauert hat (eine Zeitlang), ist sie weich, aber nicht sehr —, dann sollst du davon sagen: das ist eine *wḫdw*-Anschwellung in ? ?, das ist eine Krankheit, die ich behandeln will. Du sollst an ihr Messer (?) gebrauchen, indem du dich hütest vor der Ader; es kommt heraus aus ihr etwas wie Gummiwasser, und ein Sack hat sie umschlossen; du sollst nichts in ihr zurücklassen, damit sie nicht zurückkehren soll (d. h. rezidivieren). Du sollst sie behandeln, wie man behandelt Wunden in irgendeinem Körperteil bei einer Person; verbinde und heile die Gefäße (Weichteile?). Wenn sie (die *wḫdw*-Anschwellung) anschwillt, nachdem sie vertrieben ist, dann ist es *inwt*, die sie hervorruft bei der Person.

X.  = Aneurysma.

Die 10. Anschwellung (108, 3–9) heißt *ʿȝt nt mtw*. Das Wort *mtw* kann bedeuten: Adern (d. h. Arterien oder Venen); so wird es unter anderem in den beiden Abschnitten des Pap. Ebers (99, 1—100, 13 und 103, 1–18) gebraucht, wo von den verschiedenen ‚*mtw*‘ die Rede ist, die vom Herzen ausgehen und sich ringsumher im Körper ausbreiten. Aber außerdem scheint dieses Wort als Bezeichnung für Muskeln, Sehnen, Nerven u. ä. gedient zu haben. Wahrscheinlich ist es ein Sammelname für die verschiedenen langgestreckten (und röhrenförmigen) weichen Gewebsteile.

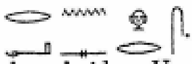
An unserer Stelle muß *mtw* unzweifelhaft ‚Adern‘ bedeuten. Über die Behandlung wird nämlich folgendes gesagt: ‚du sollst daran gebrauchen Messer (?), das erwärmt ist mit Feuer; sie wird nicht sehr bluten‘ (). Bei anderen Operationen im Pap. Ebers wird Blutung nicht erwähnt, sicher wohl, weil sie so unbedeutend war, daß man sie nicht der Erwähnung

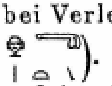
wert hielt. Wenn nun hier an dieser Stelle ausdrücklich hervorgehoben wird, daß es nicht sehr bluten wird, und zwar bei einer Operation mit ‚Messer, das erwärmt ist mit Feuer' ( ), also vermutlich mit glühendem Eisen, so deutet dies bestimmt darauf hin, daß es eine Operation an einer Ader betreffen muß, wo man erhebliche Blutung riskieren konnte. Wir müssen daher *ꜣt nt mtw* auffassen als eine ‚Anschwellung von Adern', d. h. eine pathologische Erweiterung einer Arterie oder Vene.

Diese Anschwellung wird folgendermaßen beschrieben: ‚du findest sie ', ein Wort, das, wie oben erwähnt, annehmbarerweise ‚gewölbt' oder ‚halbkugelförmig' bedeutet. Weiter steht dann: (du findest sie) ‚wachsend unter deinen Fingern bei jedem Gehen' ( ). Die Präposition  ist hier wohl distributiv gebraucht. Das Wort, das mit ‚Gehen' (*šmt*) wiedergegeben ist, kommt auch in der Abhandlung vom Herzen und den Adern (Ebers 99, 1) vor, wo die Rede ist vom Arzt, der ‚des Herzens Gang' () kennt. Mit dem Ausdruck ‚Gang' an dieser letzten Stelle muß unzweifelhaft an die Bewegung oder die Pulsation des Herzens gedacht werden, und das gleiche muß sicher an unserer Stelle gemeint sein, so daß der Sinn ist, daß man mit den Fingern fühlen kann, wie die Anschwellung mit jedem Pulsschlag wächst oder sich erweitert.

Diese Beschreibung zeigt deutlich, daß hier ein Aneurysma gemeint sein muß, d. h. eine pathologische Erweiterung einer Arterie. Solche Aneurysmen haben gern eine gewölbte oder halbkugelige Oberfläche, und bei jedem Pulsschlag füllen sie sich stark mit Blut und schwellen an, so daß es sich anfühlt, als ob sie wüchsen. Zwischen den einzelnen Pulsschlägen fließt ein Teil Blut weiter; dabei sinkt das Aneurysma ab, um sich wieder beim nächsten Pulsschlag zu füllen und erweitern.

Das Ergebnis, zu dem wir so gekommen sind, wird noch weiter befestigt, wenn wir in der Beschreibung weitergehen. Es heißt dort: 

. Das letzte Wort (*ḥr-ś* = dabei) gehört sicher zu den beiden Verben *wr-nś* und *rdj-nś* und weist auf den vorhergehenden Satz: ‚wenn sie von seinem Körper getrennt wird'; es kann daher am besten mit ‚dann' übersetzt werden. Mit dem Verbum *wr-nś*[1] (= sie wird groß) muß dasselbe gemeint sein, was im vorhergehenden mit ‚sie wächst' bezeichnet ist; und *rdj-nś* (= sie gibt fort, gibt von sich) steht hier wohl im Gegensatz zu *wr-nś* und kann mit ‚sie nimmt ab' wiedergegeben werden. Das Ganze würde also werden: ‚wenn sie (die Anschwellung) abgetrennt wird von seinem Körper, dann wächst sie nicht und nimmt nicht ab.' Hiermit muß sicher gemeint sein, daß die pulsatorische Bewegung mit dem abwechselnden Heben und Sinken des Tumors aufhört, wenn man auf die Arterie oberhalb der Anschwellung (d. h. näher dem Herzen) drückt und dadurch sozusagen sie vom Körper abscheidet. Dies ist eine vollständig richtige Beobachtung und gerade für Aneurysmen charakteristisch.

Über die Ursache derartiger *ˁ3t* wird gesagt, daß ‚sie entsteht bei Verletzung an einer Ader' ( ). Dies paßt ausgezeichnet auf ein traumatisches Aneurysma und ist eine korrekte Auffassung der ursächlichen Verhältnisse.

Man wird es vielleicht nicht verständlich finden, daß die alten Ägypter so gute Kenntnis von Aneurysmen gehabt haben sollen, die heutzutage ziemlich selten sind; aber es ist sehr leicht möglich, daß sich dies im Altertum ganz anders verhalten hat. Damals brauchte man ja Pfeile, Speere u. ä., und es ist gut denkbar, daß Arterien oft durch solche spitzige Waffen verletzt wurden. War es keine allzu große Arterie, so konnte es wohl gelingen, die Blutung durch Verband zu stillen; aber wenn die Verletzung in der Arterienwand sich nicht schloß, würde allmählich ein traumatisches Aneurysma entstehen.

Übersetzung: Wenn du untersuchst eine Anschwellung von Adern an irgendeinem Körperteil bei einer Person, und du findest

---

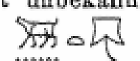
[1] Die *n*-Form steht in Versicherungen u. ä., Ermans Grammatik § 311.

sie gewölbt (?) und wachsend unter deinen Fingern bei jedem Gehen (d. h. bei jedem Pulsschlag) — (aber) wenn sie von seinem Körper abgetrennt wird, dann wächst sie nicht und nimmt nicht ab —, dann sollst du davon sagen: das ist eine Anschwellung einer Ader; das ist eine Krankheit, die ich behandeln will. Es sind die Adern, die es (d. h. diesen Krankheitszustand) hervorbringen; aber sie (die Anschwellung) entsteht durch Verletzung an einer Ader. Du sollst daran Messer (?), erwärmt mit Feuer, gebrauchen, sie wird nicht sehr bluten; du sollst sie behandeln, wie *s3ḥmm* (sie) behandelt.

XI.  = Aneurysma arterioso-venosum.

Auch die 11. Anschwellung (108, 9–17) wird *ꜥ3t nt mtw* genannt. Da sie unmittelbar auf die Besprechung des Aneurysma folgt, liegt es am nächsten, zu glauben, daß *mtw* auch hier ‚Adern' bedeuten muß, so daß der Krankheitsname bedeuten würde: ‚Anschwellung von Adern', d. h. eine pathologische Erweiterung von Arterien oder Venen.

Die Beschreibung der beiden Arten von *ꜥ3t nt mtw* ist jedoch untereinander ziemlich verschieden. Während von der vorhergehenden gesagt wurde, daß sie ‚unter den Fingern wächst', steht hier, daß ‚ihr Aussehen wächst' (). Mit dem Wort ‚wächst' wird wahrscheinlich auch an dieser Stelle die pulsatorische Erweiterung der Ader-Anschwellung gemeint sein; wenn aber der Verfasser den Ausdruck gewählt hat, daß ‚ihr Aussehen' wächst, so muß dies wohl darauf beruhen, daß die hier genannte pulsatorische Erweiterung leichter mit dem Gesicht als mit dem Gefühl aufzufassen ist.

Als Sitz der Krankheit wird angegeben:  . Die Bedeutung von *ḫntjw* ist unbekannt. Ich vermute, daß es möglicherweise mit dem Wort  = Fell, Leder zusammenhängen kann; davon könnte ein Adjektiv *ḫntj* gebildet sein: zur Haut oder zum Fell gehörend, und *ḫntjw* würde dann der Plural dieses Adjektivs sein, also: ‚die zur Lederhaut gehörenden',

die Hautschichten, die beim Gerben gebraucht werden. Ist diese Vermutung richtig, dann sollte die hier besprochene Anschwellung ‚in (auf) den Lederhautschichten (d. h. unter der Epidermis, aber über den tieferen Schichten) an jedem beliebigen Körperteil‘ ihren Sitz haben.

Darauf folgen einige unverständliche Worte: ; ich habe keine Ahnung, was damit gemeint ist. Dann heißt es: . Wenn nicht Schreibfehler für ist, dann muß dies Pronomen im Plural auf *mtw* zurückweisen. Das Wort scheint vollständig überflüssig zu sein; ich kann es jedenfalls weder in den vorhergehenden noch in den nachfolgenden Satz einpassen. Die Bedeutung von *šptj* ist unbekannt. Da es mit determiniert wird, muß es wohl eine Bewegung bezeichnen; und da es in Ebers 109, 17 außerdem mit einem Fisch () determiniert ist, könnte die Vermutung naheliegen, daß an Bewegungen wie bei einem Fisch gedacht ist, der beim Schwimmen den Schwanz bewegt. Eine solche Bedeutung würde wirklich gut an unserer Stelle passen, wo die Rede ist von ‚Dingen, die *šptj* im Winde‘; eine Fahne oder ein Wimpel wird im Winde auf eine Art und Weise schwingen und flattern, die an die Schwanzbewegungen eines Fisches erinnern kann. Das Ganze sollte daher so übersetzt werden können: ‚wenn sie (die Adern) zahlreiche Knoten hervorgebracht haben, ist sie (die Anschwellung) wie Dinge, die sich schwingen im Winde.‘

Über die Behandlung heißt es: ‚du sollst nicht Hand an derartiges legen‘ (); man soll sich also nicht auf eine Operation einlassen. Darnach heißt es: ‚dies ist es, was beschädigt das Glied (den Muskel?) in seinem Arm‘ (). Mit ‚dies‘ muß wohl an den Krankheitszustand gedacht sein, der hier beschrieben ist. Im vorhergehenden ist ausgesprochen worden, daß er ‚an jedem beliebigen Körperteil‘ vorkommen kann; wenn hier besonders von ‚seinem Arm‘ () gesprochen wird, so muß dies vermutlich darauf be-

ruhen, daß derartige Anschwellungen besonders häufig an den Armen vorkommen und möglicherweise dort besonders unbequem sind.

Was kann in diesem Abschnitt gemeint sein? Da die vorhergehende ‚Ader-Anschwellung' von Aneurysmen (Erweiterung von Arterien) handelt, könnte die Vermutung naheliegen, daß man hier an eine Erweiterung der Venen denken müßte, d. h. Varizen (Krampfadern); aber die Beschreibung paßt nicht recht darauf. So verstehe ich nicht, was in diesem Falle mit dem Ausdruck gemeint sein könnte ‚ihr Aussehen wächst'. Bei Varizen bestehen ganz richtig zahlreiche ‚Knoten' (Erweiterungen) an den Adern, und die Venen verlaufen oft in Windungen; aber man sieht keine Bewegungen in ihnen, nichts, was mit Flattern im Winde verglichen werden kann. Und schließlich kommen Varizen am allerhäufigsten an den unteren Extremitäten vor, während die hier beschriebenen *ꜣt nt mtw* besonders an den Armen aufzutreten scheinen.

Aus den hier genannten Gründen bin ich dabei stehengeblieben, daß wahrscheinlich das sogenannte Aneurysma arterioso-venosum gemeint sein muß. Es ist dies eine eigentümliche Erweiterung der Adern, begründet in einer gleichzeitigen Beschädigung einer Arterie und einer Vene, die dicht beieinander liegen. Dabei kann eine Verbindung zwischen diesen beiden auftreten und das Blut aus der Arterie in die Vene gepreßt werden, wo es dem Blutstrom begegnet, der von der Peripherie zum Herzen geht; dies führt zu Ausbuchtungen der peripheren Venen, teils diffus und teils mehr lokal als ‚Knoten' an den Adern, und die Venen werden geschlängelt.

Derartige arterio-venöse Aneurysmen verbreiten sich namentlich im subkutanen Gewebe oberhalb der superfiziellen Faszie und heben die Haut in die Höhe. Sie treten also nicht gerade in dem auf, was wir heute ‚Lederhaut' (corium) nennen, sondern unmittelbar darunter, aber man kann sich gut denken, daß die Ägypter geglaubt haben, daß es in der Lederhaut war. Sie können überall am Körper vorkommen, wo eine Arterie und eine Vene nahe beieinander liegen; aber am häufigsten sieht man sie an den Unterarmen. Dies beruht darauf, daß beim Aderlaß in der Ellenbeuge die darunterliegende

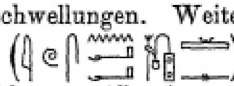
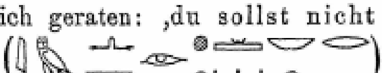
Arterie gleichzeitig mit der Inzision in die Vene verletzt werden kann. Mit jedem Pulsschlag wird sich diese Anschwellung mit Blut füllen und erweitern, so daß ‚ihr Aussehen wächst‘. Und wenn das Blut durch die geschlängelten erweiterten Venen fließt, so kann ich mir gut denken, daß man eine Bewegung sehen muß, die an das Flattern eines Wimpels im Winde erinnern kann. Dieser Krankheitszustand ist gern von Schmerzen und Muskelschwäche begleitet; dies ist möglicherweise gemeint mit dem Ausdruck: ‚dies ist es, was beschädigt das Glied (den Muskel?) in seinem Arm.‘ Es ist schwierig, solch ein arterio-venöses Aneurysma zu operieren, so daß die alten Ägypter unzweifelhaft am richtigsten handelten, wenn sie nicht daran rührten, sondern sich darauf beschränkten, es mit Beschwörungen zu behandeln.

Wir sehen also, daß die ganze Beschreibung merkwürdig gut auf das arterio-venöse Aneurysma paßt, so daß es sehr wahrscheinlich sein dürfte, daß es hier gemeint sein muß. Das einzige, was mir Bedenken macht, ist der Umstand, daß dies Leiden jetzt so außerordentlich selten ist, so daß es unverständlich scheinen kann, daß die alten Ägypter es so gut gekannt haben sollten. Aber es ist ja möglich, daß es im Altertum viel häufiger vorkam wegen der Verwundungen durch Pfeilschüsse oder als Folge von Mißgeschick beim Aderlassen.

Übersetzung: Wenn du untersuchst eine Anschwellung von Adern in (auf) den Lederhautschichten (?) an jedem beliebigen Körperteil — ihr Aussehen wächst, ? ? ? ?, wenn sie (die Adern) zahlreiche Knoten ? hervorgebracht haben, ist sie (die Anschwellung) wie Dinge, die im Winde flattern (?) —, dann sollst du davon sagen: das ist eine Anschwellung von Adern; du sollst nicht Hand an so etwas legen. Es ist dies, was beschädigt das Glied (den Muskel?) in seinem Arm. Du sollst brauchen, was Adern heilt in jedem beliebigen Körperteil bei einer Person; es soll hergesagt werden als eine wirksame Zauberformel dafür: — — —.

XII.  = Knotenaussatz (Lepra tuberculosa).

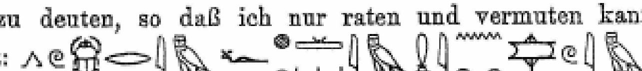
Die 12. Anschwellung (108, 17—109, 2) wird *ʿ3t nt Ḫnśw* genannt. Sie bietet verschiedene Eigentümlichkeiten und ist offenbar etwas ganz Eigenartiges. Schon der Name ist ziemlich auffallend: ‚(des Gottes) Chons' Anschwellung'; sonst werden die Krankheiten nicht nach Gottheiten benannt. Und es wird sogar der Ausdruck gebraucht ‚Chons' große Anschwellung', ein Adjektivum, das sonst bei keiner der anderen *ʿ3t* angewendet wird; dies Leiden muß also besonders schwer und ernst gewesen sein. Und weiter unten wird direkt davon gesagt, daß ‚sie nicht ist wie jene (vorher besprochenen) Anschwellungen' (); sie ist also etwas Eigenes und Einzigdastehendes, so daß es keine Zusammenstellung mit den anderen Krankheitszuständen verträgt, die in diesem Abschnitt besprochen werden, und der Unterschied liegt deutlich darin, daß sie viel schlimmer als alle anderen ist.

Die Krankheit kann auftreten ‚an jedem beliebigen Körperteil', und es heißt, ‚sie ist häßlich' (oder fürchterlich) ( ), und ‚sie hat zahlreiche Anschwellungen hervorgerufen' (); trotzdem sie ‚Chons' Anschwellung' (Singularis) genannt wird, besteht sie also nicht aus einer einzelnen, sondern aus zahlreichen Anschwellungen. Weiter heißt es von dieser Krankheit: ‚sie ist bunt' (); dies zeigt, daß auch die Haut bei diesem Leiden ergriffen ist und verschiedene Farben zeigt. Und bezüglich der Behandlung wird kurz und deutlich geraten: ‚du sollst nicht das geringste mit ihr machen' (); es muß also ein unheilbares Leiden gewesen sein, mit dem man sich am liebsten nicht befassen soll.

Das hier Angeführte hat mich auf den Gedanken an Knotenaussatz (Lepra tuberculosa) gebracht. Ich wüßte jedenfalls keine andere Krankheit, auf die eine solche Beschreibung passen könnte; auf diese aber passen alle Züge des Bildes: Aussatz muß unbedingt

als ein ‚schweres' Leiden bezeichnet werden, schlimmer als alle anderen; an verschiedenen Stellen des Körpers, besonders aber im Gesicht, treten zahlreiche Anschwellungen oder Knoten auf, und diese geben dem Patienten ein häßliches und fürchterliches Aussehen; die Knoten pflegen dunkler als die umgebende Haut zu sein, und außerdem können größere oder kleinere rötliche, gelbbraune oder dunkelbraune Flecken auftreten, so daß Grund genug ist, von ‚bunt' zu sprechen; und gegen diese Krankheit gibt es kein Heilmittel, so daß man fast am klügsten handelt, wenn man keine Behandlung versucht.

Man wird vielleicht einwenden, daß Aussatz nicht in diesen chirurgischen Abschnitt des Pap. Ebers gehört. Aber gegenüber diesem Einwand kann darauf hingewiesen werden, daß cap. 14 in Galens Schrift *περὶ τῶν παρὰ φύσιν ὄγκων* von der Krankheit *ἐλέφας* handelt, womit der Beschreibung nach deutlich Elephantiasis graecorum oder Knotenaussatz gemeint ist. Galen war also der Meinung, daß die Knoten in der Haut beim Aussatz betrachtet werden müssen als *ὄγκοι* (tumores), und daß sie daher in der Schrift *περὶ τῶν ὄγκων* besprochen werden müßten. Ähnlich haben sicher die Ägypter die leprösen Knoten aufgefaßt als *ꜥꜣt* und deshalb diese Krankheit mit zu den übrigen *ꜥꜣt* genommen.

Soweit ist alles klar und gut; aber der Rest der Beschreibung ist schwer zu deuten, so daß ich nur raten und vermuten kann. So steht dort: ; dies sollte wohl übersetzt werden: ‚dann entsteht bei ihm etwas darin, als ob Wind darin wäre.' Vielleicht ist damit gemeint, daß die Haut bei einem Aussätzigen mit zahlreichen Knoten sehr geschwollen ist, so daß es aussehen kann, als sei er aufgeblasen. Dieser Satz ist annehmbarerweise Nachsatz zum vorhergehenden, also: ‚wenn sie (*ꜥꜣt nt Ḫnśw*) zahlreiche Anschwellungen hervorgebracht hat, dann erhält der Patient ein aufgeblasenes (geschwollenes) Aussehen.' Das Folgende kann ich nicht verstehen: . Das Wort *ṯṯ* soll ja bedeuten: verstümmelt werden u. ä.; Verletzung u. ä.; es sollte wohl nicht an Ulzerationen der Knoten gedacht sein? Es kommt nämlich oft vor, daß die leprösen Knoten ulzerieren.

Darauf wird fortgefahren: , was geradezu bedeutet: ‚sie ist beschworen (?) in dein Gesicht.' Ich vermute, daß damit möglicherweise ausgedrückt werden soll, daß das Aussehen des Patienten chokierend auf den Zuschauer wirkt. Weiter unten steht: . Die Bedeutung von *ḥpȝwt* ist unbekannt; ich habe mir gedacht, daß es vielleicht mit (= Messer) und (= Späne) zusammenhängt, so daß es ‚Schnitzereien, Einschnitte' o. ä. bezeichnen könnte, und daß damit die tiefen Furchen oder Klüfte gemeint sein könnten, die sich zwischen den leprösen Knoten, namentlich an der Stirn, finden.

Übersetzung: Wenn du untersuchst Chons' große Anschwellung an irgendeinem Körperteil bei einer Person — sie ist häßlich; wenn sie zahlreiche Anschwellungen hervorgebracht hat, dann entsteht bei ihm etwas darin, als wenn Wind darin wäre; sie bringt hervor ? ?, sie ist beschworen (?) in dein Gesicht, sie ist nicht wie jene (früher besprochenen) Anschwellungen, sie ist bunt, sie bringt hervor Einschnitte (?), jedes Glied, worauf es vorkommt, ist schwer —, dann sollst du davon sagen: das ist Chons' Anschwellung, du sollst nicht das geringste damit machen.

XIII. = Dasselbeule (Myiasis).

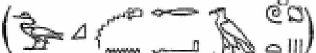
Die 13. Anschwellung (109, 2–11) wird *ꜥȝt nt ꜥȝwt* genannt. Das Wort *ꜥȝwt* sieht aus wie der Plural von *ꜥȝt*; aber hier muß es sicher der Name für einen speziellen Krankheitszustand sein und als Kollektivum aufgefaßt werden. Wie es übersetzt werden soll, weiß ich nicht.

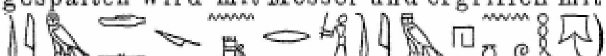
Um herauszufinden, was hier gemeint ist, muß man von einer charakteristischen Bemerkung weit unten in der Beschreibung ausgehen, wo es steht: ‚es ist einer darin' (). Damit muß unzweifelhaft gemeint sein, daß sich ein Parasit in der Anschwellung findet; es wäre unverständlich, daß von ‚einem' gesprochen wird, wenn nicht an ein lebendiges Wesen gedacht ist, also in casu einen Parasiten. Aber welcher Parasit soll es sein? Naheliegen könnte

der Gedanke an den sogenannten Medinawurm (Filaria medinensis), da er endemisch in Arabien und Nubien vorkommt und auch in Ägypten gefunden werden kann. Er war schon im Altertum bekannt und wird von den griechischen Ärzten unter dem Namen *δρακόντιον* besprochen, und Paul von Aegina (VI, 88) behandelt ihn in einem eigenen Kapitel im chirurgischen Abschnitt seines Werkes. Hiergegen spricht jedoch, daß dieser Wurm wesentlich die unteren Extremitäten angreift, während von der *ꜥ3wt*-Anschwellung gesagt wird, daß sie ‚an jedem beliebigen Körperteil' vorkommen kann. Dazu kommt, daß die Beschreibung nicht recht paßt, und daß die Behandlung, die im Pap. Ebers vorgeschrieben wird, nicht zu der Behandlung stimmt, die die Eingeborenen heutzutage brauchen, und daß sie kaum zum Ziele führen würde. Ich bin daher dabei stehengeblieben, daß man wahrscheinlich denken muß an Larven gewisser Fliegen oder Bremsen, entweder Rinderbremsen (Oestrus bovis) oder eine andere Art. Diese Insekten legen ihre Eier auf die Haut oder Haare von Menschen und Tieren, und die jungen Larven bohren sich dann durch die Haut in das subkutane Gewebe, wo sie zum Teil hin und her wandern; hier wachsen sie und entwickeln sich weiter, und durch Reizung des sie umgebenden Gewebes rufen sie beulenartige Anschwellungen hervor, die sogenannten ‚Dasselbeulen'. Auf diese kann die ganze Beschreibung ausgezeichnet passen.

Der Anfang ist ganz eigenartig: ‚wenn du untersuchst eine *ꜥ3wt*-Anschwellung — — sollst du einen Verband darauflegen' (). Man soll also nicht sofort mit dem Messer darangehen, sondern erst etwas abwarten; dies beruht vermutlich darauf, daß man warten soll, bis die Larve zur Ruhe gekommen und voll entwickelt ist, da sie in diesem Stadium leichter zu entfernen ist. Weiter heißt es: ‚wenn du findest, daß sie geht und kommt' (); damit kann kaum an eine Bewegung der ganzen Geschwulst gedacht sein, sondern wohl an die Bewegungen der Larve hin und her im subkutanen Gewebe. Hiernach sollte  nicht auf *ꜥ3t* zurückgehen, sondern auf *ꜥ3wt*, was in diesem Falle die Bezeichnung für die Insektenlarve (kollektiv) sein

müßte. Dann wird fortgefahren:  Die Bedeutung von *dkr* ist unbekannt; es findet sich jedoch ein gleichlautendes hebräisches Wort דָּקַר = durchbohren. Ob diese beiden Worte nicht miteinander verwandt sein und ungefähr dieselbe Bedeutung haben müssen? Es würde hier an dieser Stelle jedenfalls einen guten Sinn geben. Die oben zitierten Worte sollten dann übersetzt werden können: ‚indem sie sich bohrt hindurch zum „Fleisch", das darunter ist.'

Dem Patienten soll man folgenden Bescheid geben: ‚(das ist) *ʿk n ʿ3wtʿ* (). Das Wort  bedeutet ja: eintreten, eingehen. Hier ist *ʿk* jedoch determiniert mit , so daß es möglicherweise ein ganz anderes Wort ist. Die Determination  sollte ehestens auf eine Bewegung nach außen deuten. ( sollte wohl nicht etwa bedeuten: hinein und hinaus gehen?) Wenn *ʿk*  dieselbe Bedeutung hat wie *ʿk* Λ, dann sollte der Sinn sein: ‚(dies ist) ein Hineingehen (Eindringen) von *ʿ3wtʿ*, wobei wir, wie oben erwähnt, sicher an Dipterlarven denken müssen.

Die Behandlung geht auf eine Operation hinaus, ‚indem sie gespalten wird mit Messer und ergriffen mit *hnwḳ*' ( ). Das Wort *hnwḳ* wird wohl nicht an anderen Stellen erwähnt, so daß die Bedeutung unbekannt ist. Würde man fragen wollen, was ein Chirurg heutzutage nehmen würde, um etwas zu ergreifen, würde die Antwort unbedingt werden: eine Pinzette. Jedoch ist *hnwḳ* hier nicht mit *D* o. ä. determiniert, was auf ein Instrument passen könnte, sondern mit , was darauf hindeutet, daß es der Name für ein Tier sein muß. Dies hat mich auf die Vermutung gebracht, daß die ägyptische Pinzette vielleicht die Form einer Tierklaue (Hummerschere o. ä.) gehabt und deshalb ihren Namen nach diesem Tier bekommen hatte.[1]

Weiter heißt es: ‚ergreifend das, was drinnen in ihr ist (), mit *hnwḳ* sollst

---

[1] Vgl. עַקְרָב (= Skorpion; 5. Mos. 8, 15), gebraucht als Bezeichnung für eine Peitsche mit Widerhaken (1. Könige 12, 11).

du es entfernen mit Messer.' Mit dem Ausdruck ,das, was drinnen in ihr ist' muß unzweifelhaft der Parasit gemeint sein, der in der Anschwellung ist.

Wie oben erwähnt, wird vom Inhalt der Geschwulst mitgeteilt, daß ,einer darinnen ist'. Darnach wird fortgefahren mit: ,es ist etwas darin wie *mnḏr* von einer Maus' ( ). Man kennt nicht die Bedeutung von *mnḏr*. Ich sah es zusammengestellt mit dem koptischen ⲀⲚⲦⲈⲖⲈⲘ = cranium, cerebrum, was ganz verständlich scheint. Um über die hier genannte Ähnlichkeit klar zu werden, habe ich das Gehirn einer Maus untersucht, und es zeigte sich, daß ein Mäusegehirn hinsichtlich Form, Größe, Farbe und Konsistenz eine gewisse Ähnlichkeit hat mit einer Bremsenlarve, so daß dieser Vergleich nicht so dumm wäre.

Darauf folgt der Abschluß der Operation:   . Das Wort *šš* muß wahrscheinlich ,Messer' o. ä. bedeuten und muß verbunden werden mit dem Verbum *šd-jnk*. Im Pap. Edwin Smith kommt  vor in der Bedeutung von ,Verband'; *idrw* an unserer Stelle muß sicher dasselbe Wort sein und kann wiedergegeben werden mit ,Einhüllung, Hülse' o. ä. Es ist determiniert mit , weil gewiß an die reaktive Bindegewebskapsel gedacht ist, die der Organismus um den Parasiten herum gebildet hat und die also ein Teil des Körpers ist. Hiernach kann der ganze Satz folgendermaßen übersetzt werden: ,du sollst es entfernen mit Messer (?) ohne hervorzubringen diese Einhüllungen, die neben ihr sind (und) die stoßen ans Fleisch.' Man soll also nur den Parasiten selbst entfernen, aber nicht die Bindegewebskapsel anrühren, die ihn umgibt (im Gegensatz dazu, daß man beim Atherom nichts vom ,Sack' zurücklassen soll, siehe Ebers 107, 13–14); es liegt nämlich so, daß die Höhle mit der Insektenlarve sich von selbst schließen wird, sobald das Tier entfernt ist.

Im letzten Teil dieses Abschnittes stehen einige Worte, deren Bedeutung unbekannt ist, und das Ganze ist mir durchaus unver-

ständlich, so daß ich keine Deutung oder Übersetzung wage. Aber das oben Wiedergegebene ist so klar und deutlich und paßt so vollständig auf die subkutanen Anschwellungen durch Insektenlarven, daß wir allen Grund zu der Annahme haben, daß hier die ‚Dasselbeulen' gemeint sind. Welche spezielle Fliege oder Bremse es betrifft, darüber kann ich nichts aussagen, da ich keine Kenntnis der Insekten Ägyptens habe.

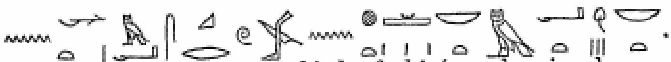
Übersetzung: Wenn du untersuchst eine *ˁȝwt*-Anschwellung an irgendeinem Körperteil bei einer Person, sollst du (zuerst) einen Verband darauf legen; wenn du findest, daß sie geht und kommt, indem sie sich bohrt durch zum ‚Fleisch', was darunter ist, dann sollst du davon sagen: (das ist) ein Eindringen (?) von *ˁȝwt*. Du sollst daran Messer brauchen, indem sie gespalten wird mit Messer und ergriffen mit Pinzette (?). Ergreifend dies, was in ihr ist, mit Pinzette (?), sollst du es mit Messer entfernen. Es ist einer darin, es ist etwas darin wie das Gehirn (?) von einer Maus; du sollst es mit Messer (?) entfernen ohne herauszubringen diese Einhüllungen, die an der Seite von ihr sind (und) die stoßen zum ‚Fleisch'. — — —

XIV.  = Hämatom (Blutbeule).

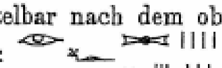
Der 14. Krankheitszustand (109, 11–18) heißt *šft*[1] *n mt*. Bei Besprechung der Operation wird gesagt: ‚wenn er sehr blutet' (). Dies deutet darauf, daß ‚*mt*' auch an dieser Stelle ‚Ader' bedeuten muß (Arterie oder Vene), und daß an einen Krankheitszustand gedacht ist, der mit einer Ader in Verbindung steht. Über die Ursache des Leidens wird gesagt: ‚es ist Schlag auf eine Ader, was es hervorruft' ( ). Und die Krankheit wird folgendermaßen beschrieben:



[1] Das Wort *šft* ist hier, wie oben erwähnt, als Maskulinum behandelt, und  im unmittelbar darauffolgenden (109, 12) muß wohl auch auf *šft* und nicht auf *mt* zurückgehen.

. Das Wort *tmś* bedeutet ,bunt, verschiedenfarbig', und, wie oben erwähnt, muß wohl *ḥnbꜣbꜣt* ,gewölbt' oder ,halbkugelförmig' bedeuten; bei ,Schlag von Baum' (*śḥ n ḫt*) müssen wohl Stockschläge gemeint sein. Das Ganze würde also heißen: ,du findest ihn bunt und gewölbt (?) durch Stockschläge (oder) durch Schläge von irgendeiner Sache auf irgendeinen Körperteil.'

Überblickt man die hier gegebenen Mitteilungen, so bekommt man den bestimmten Eindruck, daß an einen Blutaustritt unter die Haut auf Grund der Beschädigung einer Ader infolge eines Schlages (stumpfe Gewalt) gedacht werden muß; nach solchen Blutaustritten nimmt die Haut bekanntlich verschiedene Farben an: rot, violett, grün und gelb. Aber da *śft* als ,gewölbt' (*ḥnbꜣbꜣt*) beschrieben wird, und da Operation empfohlen wird, müssen wir uns die subkutane Blutung nicht vorstellen als verteilt in dünner Schicht über eine größere Fläche, sondern die Blutung muß wahrscheinlich auf einer begrenzten Stelle gesammelt sein, so daß die Haut emporgehoben wird und sich bildet, was in der Medizin Hämatom (Blutbeule) genannt wird. An etwas anderes kann kaum gedacht werden.

Unmittelbar nach dem oben zitierten Satz stehen einige sonderbare Worte: . Dies bedeutet geradezu: ,er (der Patient, oder vielleicht: *śft*) hat 7 Knoten gemacht.' Nun pflegen die Ägypter oft 7 oder eine andere Anzahl Knoten an Amuletten anzubringen, die Unglück abwehren sollten, siehe z. B. ,Zaubersprüche für Mutter und Kind' L, M, N, O, Q und V. Vermutlich muß auch an unserer Stelle ein solches Amulett gemeint sein; aber in welcher Verbindung es mit dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden stehen soll, verstehe ich nicht.

Von der Behandlung heißt es: ,du sollst brauchen dafür Operation (?) mit einer *św t*-Pflanze, die, woraus Messer (?) gemacht wird' (). Diese Pflanze muß wahrscheinlich einen sehr harten, kieselhaltigen Stengel gehabt haben, der durch Bearbeitung so scharf werden konnte, daß er sich zum Messer eignete. Oder es ist möglicherweise ge-

meint, daß die Pflanze (die vielleicht zu den Gramineen gehörte und einen hohlen Stengel hatte) zugespitzt werden sollte, ungefähr wie man früher Gänsefedern zuschnitt, und dann zur Punktion des Hämatoms benutzt werden sollte, sowie man heute den Troikar benutzt. Es sollte sich wohl nicht etwa in irgendeiner der ägyptischen Sammlungen ein solches zugeschnittenes Rohr finden?

Der Schluß des Abschnittes enthält verschiedene Worte unbekannter Bedeutung, und das Ganze ist mir durchaus unverständlich, so daß ich keine befriedigende Erklärung dafür geben kann.

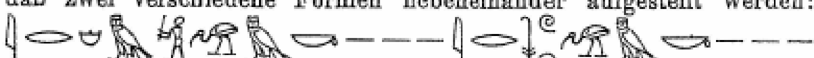
Wie oben erwähnt, wird die Krankheit *šft n mt* genannt, ‚*šft* einer Ader'. Da dies sicher ‚Blutbeule' bezeichnen muß, habe ich dahin geraten, daß *šft* vielleicht mit dem Verbum  = filtrieren, seihen (koptisch ϲⲱϥ = colare) zusammenhängen könnte. Der Krankheitsname würde dann bedeuten: ‚Aussickern aus einer Ader', und dies könnte ja eine passende Bezeichnung für ein Hämatom sein.

Übersetzung: Wenn du untersuchst *šft* einer Ader an irgendeinem Körperteil, und du findest ihn bunt und gewölbt (?) durch Stockschläge (oder) durch Schläge von irgendeiner Sache an irgendeinem Körperteil — nachdem er gemacht hat 7 Knoten —, dann sollst du sagen: das ist *šft* von einer Ader; es ist Schlag auf eine Ader, was es hervorruft. Du sollst dafür brauchen Operation (?) mit der *šwt*-Pflanze, die, woraus Messer (?) gemacht wird. Wenn er (d. h. *šft n mt*; oder: der Patient) sehr blutet, sollst du ihn brennen mit Feuer; du sollst ihn behandeln mit *sḏḥmm*s Behandlung. — — —

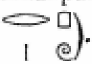
XV.  = Ausschlag (?) bei Nervenlepra.

Der 15. und letzte Krankheitszustand heißt *ʿnwt nt šʿt Ḫnšw*. Hier ist also nicht die Rede von ‚Anschwellung' (*ʿ3t*), und es wird nicht Operation verordnet; man bekommt daher sogleich den Eindruck, daß die hier besprochene Krankheit von ganz anderer Natur sein muß als die bisher beschriebenen chirurgischen Leiden. Der

Name ist auch ziemlich eigenartig: ‚*ʿnwt* bei (des Gottes) Chons' Schneiden' (Schnitt). Da ‚Chons's Anschwellung', wie oben nachgewiesen, wohl Knotenaussatz bezeichnen muß, vermute ich, daß ‚Chons' Schneiden' wahrscheinlich auch eine Art von Aussatz sein muß, und es liegt unleugbar nahe, an Nervenlepra zu denken, wo die Finger und Zehen und zuweilen auch ein größerer Teil der Hände und Füße weggangränieren und abfallen, so daß es aussieht, als ob diese Partien abgeschnitten oder amputiert wären. Die eigentümliche Bezeichnung ‚Chons' Schneiden' könnte daher ausgezeichnet auf diese Form von Aussatz passen (Lepra mutilans).

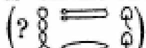
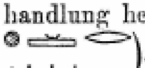
In der folgenden Beschreibung bekommen wir jedoch nichts über die fortschreitende Gangränierung von Händen und Füßen zu hören; aber es verhält sich so, daß diese Symptome erst später im Verlaufe der Krankheit auftreten, während unser Abschnitt wohl nur vom Anfangsstadium handelt. Der Überschrift zufolge soll dieser Abschnitt handeln von ‚*ʿnwt*' bei Chons' Schneiden. Was bedeutet nun *ʿnwt*? Um das herauszubekommen, muß man sich die Beschreibung der Krankheit vornehmen. Wir bemerken da sogleich, daß zwei verschiedene Formen nebeneinander aufgestellt werden:

(wenn du einerseits findest — — —, aber wenn du anderseits findest — — —). Letzteres muß offenbar ein Hautausschlag sein; es wird nämlich gesagt, daß es ist ‚wie irgendeine nässende Fläche bei Wunden', und zur Behandlung wird eine Salbe benutzt. Aus diesem Grunde liegt die Vermutung nahe, daß auch die erste Form irgendeine Art Hautausschlag sein muß. Das Wort *ʿnwt*, das beide Zustände zu umfassen scheint, muß daher wahrscheinlich ‚Hautausschlag, Exanthem' o. ä. bedeuten.

Wir wollen nun die Krankheitsbeschreibung durchnehmen, und wir werden dabei sehen, daß sie merkwürdig gut auf Nervenlepra paßt. Zuerst werden einige Symptome genannt, die für beide Ausschlagformen gemeinsam sind. Es heißt, daß *ʿnwt* vorkommen kann ‚an jedem beliebigen Körperteil bei einer Person'. Darnach wird fortgefahren: 

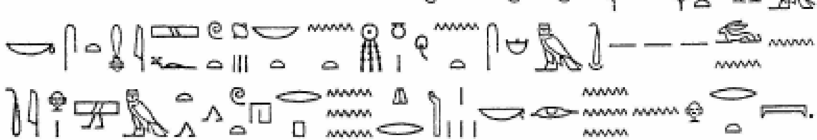
Ich habe leider keine Ahnung, was mit diesen Worten gemeint sein kann; man kann nicht gut wissen, ob  und *kf3* aufgefaßt werden sollen direkt als Körperteile (Haupt und Gesäß) oder in übertragener Bedeutung als oberste und unterste Partie oder zuerst und zuletzt in der Zeit. Diese Worte muß ich daher unübersetzt lassen. Weiter heißt es: ‚seine Augen sind grün und matt (?)‘ ( ). Bei Knotenaussatz können auch die Augen angegriffen werden; dabei nimmt das Weiße des Auges eine schmutzig graugelbe Farbe an und die Augen erhalten ein gewisses melancholisches Aussehen. Hierauf würde also die ägyptische Beschreibung ganz gut passen. Aber nun kommen derartige Veränderungen an den Augen nicht bei Nervenlepra vor. Wenn wir trotzdem davon ausgehen sollen, daß unsere Stelle von dieser Krankheit handelt, müssen wir voraussetzen, daß der Verfasser hier die Augensymptome bei den beiden Arten von Aussatz verwechselt hat; oder auch müssen wir uns denken, daß die Beschreibung basiert ist auf dem sogenannten ‚gemischten Aussatz‘, wo man eine Mischung der Symptome findet, indem die eine Form im Laufe der Zeit in die andere übergeht. Darnach wird gesagt: ‚sein Fleisch ist darunter brennend oder kämpfend (?)‘ ( ). Damit muß wohl gedacht sein an Schmerzen irgendeiner Art. Nun können im Einleitungsstadium bei Nervenlepra oft starke neuralgische oder rheumatische Schmerzen an verschiedenen Körperstellen vorkommen, und dies ist vermutlich mit diesen Worten gemeint.

Nach dieser Einleitung mit der Beschreibung der gemeinsamen Symptome geht der Verfasser über zur Besprechung jedes der beiden Arten Ausschlag. Hier muß sogleich bemerkt werden, daß sich bei Nervenlepra wirklich zwei Arten Ausschlag finden, die jedoch gut gleichzeitig bei demselben Patienten auftreten können. Der eine besteht in größeren und kleineren Flecken, die teils rötlich und teils gelbbraun sein können, also dunkler als die normale Haut (bei dunklen Rassen werden sie sich dagegen heller als die umgebende

Haut ausnehmen). Der andere besteht in Blasen (bulla), die schnell platzen und eine nässende Wundfläche hinterlassen.

Von der ersten Art Ausschlag heißt es: ‚wenn du auf seinen Schultern , seinen Armen, seinem Kreuzrücken  und seinen Schenkeln findest *rjt*  darin.' Die hier aufgezählten Körperteile sind gerade die Partien, die Prädilektionsstellen für die oben genannten Flecken bei Nervenlepra sind. Der Krankheitszustand selbst wird als ‚*rjt*' bezeichnet, was in der Regel mit Eiter, pus, übersetzt wird; aber da nicht operiert werden soll, was die einzig natürliche Behandlung bei Eiter wäre, muß das Wort hier eine andere Bedeutung haben, nämlich: etwas Ekliges, Dreck, Schmutz o. ä. Es wird also gesagt, daß etwas Ekelhaftes an den genannten Körperteilen ist. Von der Behandlung heißt es: ‚du sollst nichts damit tun'  . Und das kann ein vernünftiger Rat sein bei einer Krankheit wie Aussatz und speziell bei dem hier genannten Ausschlag, da er völlig intraktabel ist.

Von der anderen Art Ausschlag wird gesagt: 



Der Krankheitsname *šfwt* muß unzweifelhaft bedeuten: ‚Nässen, nässende Fläche' o. ä. (meine Gründe für diese Annahme hoffe ich an anderem Ort vorlegen zu können). Die Worte *nt šḥm* müssen abhängig sein von *šfwt* und gleichgeordnet mit *nt wbnw*, also: ‚nässende Fläche bei Wunden und (oder) nach Stoß.' Das Pseudopartizip *wnn-tj* (*ḥr šmt iwt*) muß sicher in Relation zu *šfwt* stehen; also: ‚du findest es wie irgendeine nässende Fläche — — —, die geht und kommt.' Die Verben *ḥrp* und *irj* stehen wohl hier unpersönlich: ‚es ist feucht unter deinen Fingern und ruft hervor Feuchtigkeit auf der Oberfläche.'

Die ganze Beschreibung kann ausgezeichnet auf den bullösen Ausschlag bei Nervenlepra passen. Die Haut über den Blasen wird

nämlich schnell abgestoßen, und es bleibt eine Wundfläche, die gut der nässenden Fläche bei einer gewöhnlichen Wunde oder nach einem Stoß gleichen kann. Diese Wundflächen wollen in der Regel schwer heilen und können sich lange Zeit feucht und nässend halten. Und vom ganzen bullösen Ausschlag bei Nervenlepra gilt, daß er sich oft jahrelang halten kann; die älteren Blasen überhäuten sich allmählich, aber es kommen dauernd neue Ausbrüche. Hieran ist wohl gedacht mit dem Ausdruck ‚sie geht und kommt‘.

Der Bescheid für den Patienten lautet: ‚es ist auf der Hand‘ (); was damit gemeint ist, weiß ich nicht. Die Behandlung besteht in einem ‚Vertreibungsmittel‘, einer Salbe, die angewendet werden soll ‚bis zur Heilung‘ (). Die von den leprösen Bullae hinterlassenen Wunden können ja verheilen, so daß es daher verständlich ist, daß Medizinen verwendet werden, um die Heilung zu beschleunigen.

Es kann sonderbar erscheinen, daß die Nervenlepra hier im chirurgischen Abschnitt des Pap. Ebers behandelt wird. Dies beruht möglicherweise darauf, daß der Verfasser früher den Knotenaussatz besprochen hatte und darum meinte, der Vollständigkeit halber auch die Nervenlepra behandeln zu sollen.

Übersetzung: Wenn du untersuchst *ʿnct* (Ausschlag?) bei ‚Chons' Schneiden‘ an irgendeinem Körperteil bei einer Person und du findest ? ? ? ?, seine Augen sind grün und matt (?), sein Fleisch ist darunter brennend oder kämpfend (?);

wenn du einerseits auf seinen Schultern (?), seinen Armen, seinem Kreuz und seinen Schenkeln findest *rjt* (etwas Ekelhaftes?) darin, da sollst du nichts damit machen;

aber wenn du anderseits findest es wie irgendeine nässende Fläche, die verursacht ist durch Wunden oder Stoß auf Brust, auf der Brustwarze (?) oder auf irgendeinem Körperteil und die geht und kommt: es ist feucht unter deinen Fingern und bringt hervor Flüssigkeit auf der Oberfläche, dann sollst du davon sagen: es ist auf der Hand (?). Du sollst brauchen für ihn ein Vertreibungsmittel: — — — —; verwende das Mittel bis zur Heilung.

Schluß.

Zum Schluß wollen wir einen kurzen Blick auf die chirurgischen Krankheiten zurückwerfen, die die alten Ägypter kannten, sowie auf ihre Behandlung und wollen dabei mit den Geschwülsten beginnen, die ihren Sitz in der Haut haben. Hiervon werden besprochen Atherome, und in einem besonderen Kapitel die Atherome, die im Haarboden vorkommen, außerdem die Dasselbeule und schließlich Knotenlepra und Hautausschlag bei Nervenlepra. Alle übrigen Krankheitszustände gehören den tieferen Schichten an. Von diesen wollen wir zunächst drei beachten, die streng lokalisiert sind, indem sie Affektionen in einem einzelnen Organ sind, nämlich Hernie, Ascites und Hydrozele. Alle anderen können in den verschiedensten Körperteilen vorkommen. Wir haben da den Abszeß. Weiter die scharf begrenzte Geschwulst beim Aneurysma und die mehr diffus ausgebreitete beim Aneurysma arterioso-venosum und weiter das Hämatom, die alle drei durch Beschädigung einer Ader verursacht werden. Endlich haben wir drei Gruppen von Anschwellungen, die jede verschiedene Geschwulstformen umfassen, die wir heutzutage zu unterscheiden pflegen je nach ihrem pathologisch-anatomischen Inhalt, nämlich: 1. leicht bewegliche Geschwülste im subkutanen Gewebe, 2. Geschwülste mit flüssigem Inhalt, die sicherlich ebenda ihren Sitz hatten, und 3. gestielte Geschwülste, die vom Körper an einem mehr oder weniger breiten Stiel herabhängen.

Hinsichtlich der Behandlung kann man sehen, daß bei einzelnen Affektionen geraten wird, nicht daran zu rühren. Dies ist der Fall bei Aneurysma arterioso-venosum, das sicher ihre chirurgische Leistungsfähigkeit überstieg, und außerdem bei Aussatz. Bei allen anderen Krankheitszuständen aber wird Operation empfohlen. Bei der Besprechung der Therapie werden jedoch zwei verschiedene Ausdrücke gebraucht: 1. du sollst sie behandeln, wie *sꜣḥmm* behandelt; 2. du sollst sie behandeln, wie man behandelt Wunden in irgendeinem Körperteil. Der erste Ausdruck, der die Bezeichnung dafür

zu sein scheint, daß mit glühendem Eisen operiert wurde, wird benutzt bei schwierigeren und gefährlicheren Fällen und wohl besonders, wo es galt, Blutung zu stillen, nämlich bei beweglichen Geschwülsten im subkutanen Gewebe, Hernie, Ascites, Aneurysma und eventuell Hämatom. Bei allen anderen Anschwellungen wurde die Operation vermutlich ausgeführt mit Messer ohne Erwärmung, und dies sind alles Geschwülste, die leichter zu behandeln sind, nämlich Hydrozele, Geschwulst mit flüssigem Inhalt, Abszeß und Dasselbeule, wo die ganze Operation vermutlich in Inzision und Entleerung des Inhalts bestanden hat, und außerdem gestielte Geschwulst und Atherom, die ebenfalls verhältnismäßig leicht zu entfernen sind.

The mnemotechnics of Pāṇini's grammar.

I.

The Śiva-Sūtra.

Paper read at the 1st International Congress of Linguists on the 13th of April, 1928.

By

B. Faddegon, Amsterdam.

The subject I have chosen for my paper does not seem to possess any actuality.[1] Even Prof. Liebich, who has given so much time to the interpretation of Pāṇini, acknowledges the study of this grammar to be exclusively the work of the specialist.[2] It is many years ago since the study of Pāṇini was used in Europe as a grammatical guide for Sanskrit. At the present time one need only understand the technical expressions borrowed from Pāṇini by the commentators of Indian literature; Pāṇini's grammar itself has lost its general interest.

And yet Böhtlingk praised Pāṇini as a genius and his grammar as a masterpiece, thus claiming for it a lasting value. But before giving up the modest attitude of Liebich, we must consider whether Böhtlingk is right, for in his laudation he is more assertative than argumentative. To prove this I shall now read out to you a quotation from Böhtlingk's preface bearing on this matter.

‚The order of the sūtras may here and there seem strange to us, but it is planned and carried out in a consistent and admirable manner. A perfect conciseness and complete avoidance of all repetitions has been the aim of the author and without any doubt he has attained this. The more thoroughly one studies Pāṇini's grammar, the more one is struck by the acuteness and the successful mastery

[1] See Supplement § 16.

[2] Cf. B. Liebich, *Zwei Kapitel der Kāçikā*, Breslau 1892, p. I sq.

of the vast matter, shown in it. It is in its kind a masterpiece of the first rank. The more recent grammars in which the unchangeable order of Pāṇini's sūtras has been tampered with in order to string together everything bearing on the same matter, cannot be understood without the aid of extensive commentaries, which of necessity continually refer to passages either long past by or not yet arrived at; indeed these grammars must be considered as failures.'

So runs the quotation from Böhtlingk. The reader, however, who reads Pāṇini for the first time, will be painfully struck by the fact that the text of the first chapters totally contradicts the assertion of Böhtlingk. Numerous references to later passages are also needed here and are indeed given by Böhtlingk himself in his translation. And even these references are not sufficient in number. Already at the second chapter of the first book the reader is overwhelmed by its grammatical intricacies; and when he has finished the eight books, he only possesses a chaotic impression of details. The help afforded by Böhtlingk is insufficient in order to determine the merits of Pāṇini exactly; we want more insight into the total plan, the execution of details, and the idea underlying the pregnant form of expression.

Here I shall restrict myself to the last-mentioned point, Pāṇini's mnemotechnical system, and again specially to the mnemotechnics of the introductory Śiva-Sūtra.

By the Śiva-Sūtra is understood a collection of 14 formulae of phonetical contents, which precedes the eight books, the Aṣṭādhyāyī. Each formula, also called a sūtra, contains a group of speech-sounds, to which sūtra is added at the end a mute letter, a so-called *anubandha,* which possesses a mnemotechnic function.

With reference to this Śiva-Sūtra[1] I have two propositions which I wish to defend:

[1] In order to simplify my argumentation I purposely treat the author of the Śiva-Sūtra and the author (or more correctly the authors) of the Aṣṭādhyāyī as one and the same person. Cf. Supplement § 2.

Proposition I. The Śiva-Sūtra has a double purport. The chief purport is a phonetical classification. The sūtra presupposes the traditional alphabet and together with this alphabet affords the means for a concise phonetical terminology. In this respect the Śiva-Sūtra deserves praise.

Proposition II. The subordinate purport of the Śiva-Sūtra is to afford the means of formulating concisely euphonic and morphological rules. Although on the whole very interesting and ingenuous, this grammatical use of the Śiva-Sūtra in many cases degenerates into subtlety.

In order to prove my first proposition I have put together three tables: table A, containing the Śiva-Sūtra; table B, showing the phonetical basis of this sūtra; and table C which explains the phonetical basis of the traditional alphabet.[1]

Alphabet and Śiva-Sūtra complement each other. For we see that Pāṇini forms from both his *pratyāhāras*, i.e. technical denotations of phonetical classes. He uses *ku* for denoting the group of the five velars *k, kh, g, gh, ṅ* as found in the alphabet; similarly *cu, ṭu, tu, pu* respectively for the four other groups. From the Śiva-Sūtra Pāṇini forms several *pratyāhāras* all according to the same method; for denoting a group he takes the first consonant of this group and then adds to it the mute letter, the *anubandha* which closes the group; for instance the *pratyāhāra ak* denotes *a, i, u, ṛ, ḷ*, the five original monophthongs of Sanskrit; the *pratyāhāra ec* denotes *e, o, ai, au* of which the two first were originally diphthongs and the two last are still diphthongs; in the same way (see sūtra 5 and 6) the *pratyāhāra yaṇ* is a denotation for the semivowels as defined by the Hindus, i.e. our semivowels and liquids.

An additional rule bearing on the indication of the quantity of vowels may be omitted here (see Supplement § 6).

The alphabet which Pāṇini used as complement to the Śiva-Sūtra was not his own invention. If it had been so, this fact would

[1] See Supplement § 1.

have been carried down to us by tradition. But, since we are neither sure that Pāṇini was the author of the sūtra, in this way we cannot settle their chronological order. However, when we compare the alphabet with the sūtra, we see that the former is the older of the two and that the latter is derived from it. In the case of the contact-consonants, namely, the alphabet shows a more logical order than the sūtra, while at the same time we can prove that the illogical order of the sūtra is due to the desire of obtaining *pratyāhāras* which may be useful for the formulation of the phonetical and morphological rules. Thus the alphabet enunciates the contact-consonants in regular order from the velar series up to the labial series; on the other hand the Šiva-Sūtra places for instance the *jh* and *bh* before the *gh*, and the *ph* before the *ch*.

Putting aside this irregularity of order[1] I shall show with a few examples the phonetical importance of the Šiva-Sūtra. For this purport I have composed the table B. This table differs from table A, i. e. the sūtra itself, in so far as all the mute letters of minor importance are left out. The partial sūtras 1 and 2 are arranged in one line, which contains the sounds of the *pratyāhāra ak*; the sūtras 3 and 4 are combined into *ec* with omission of the *anubandha ṅ*; the *h* of sūtra 5 is put apart; the rest of sūtra 5 is put together with sūtra 6 as *yaṇ*; sūtra 7 remains the same, as *ñam*; sūtra 8 and 9 are conjoined as *jhaṣ*; sūtra 10 remains the same as *jaš*; sūtra 11 requires a special hypothesis, namely, that in the first mental planning of the sūtra the *anubandha v* followed *th* and not *t*; as a result of this surmise the five first consonants of sūtra 11 form the *pratyāhāra khav* and its three remaining consonants together with sūtra 12 the *pratyāhāra cay*; finally the sūtras 13 and 14 remain the same.

The proof for the hypothesis concerning the original place of the *anubandha v* is given in the Supplement § 12 and 13; for the present I want to draw the following conclusions from table B.

---

[1] See below the discussion on P. 7, 3, 101—102, and Supplement § 5.

1st conclusion. In the alphabet voiced and voiceless speech-sounds alternate without order; but the author of the sūtra, by reversing the order of the consonants and by placing the *h* twice (once in sūtra 5 and again in sūtra 14), enables us to denote all the voiced speech-sounds by the *pratyāhāra aś*, and all the voiceless speech-sounds by the *pratyāhāra khar,* whilst at the same time we can combine the four continuants into the one *pratyāhāra śal.*

2nd conclusion. In the new arrangement, as met with in the sūtra, the nasals can be combined with the semivowels into the *pratyāhāra yam,* which is an advantage when considering the great acoustic affinity between semivowels and nasals.

3rd conclusion. Table B shows a remarkable regularity in the choice of the *anubandhas* as technical consonants. The stops *k* and *c* are used for the two divisions of the vocalic sounds; the nasals *ṇ* and *m* for the acoustically connected semivowels and nasals; the continuants *ṣ* and *ś* for the two divisions of the voiced stops; the semivowels *v* and *y* for the two divisions of the voiceless stops; the liquids *r* and *l* for the two classes of the continuants.

4th and final conclusion. The Śiva-Sūtra is an old and meritorious classification of the speech-sounds as met with in Sanskrit.

With this last conclusion the proof for the first proposition is completed. I shall now repeat my second proposition:

The Śiva-Sūtra affords in its subordinate purport the means for formulating very concisely euphonic and morphological rules. Although this grammatical use of the sūtra is on the whole ingenious and interesting, in many cases it degenerates into subtlety and artificiality.

The *merits* of the Śiva-Sūtra in its grammatical aspect are very evident. For instance, the *pratyāhāra eṅ* in the third partial sūtra and the *pratyāhāra aic* in the fourth sūtra enable the author to formulate concisely the rules for the *guṇa* and *vṛddhi* of ĭ and ŭ. Similarly the *pratyāhāra yaṇ,* contained in the 5th and 6th sūtra, and the *pratyāhāra ik,* contained in the 2nd and 3rd sūtra, by their correspondence in order facilitate the formulation of the rules bear-

ing on the changes of semivowels into their correspondent vowels and vice versa. Many other similar examples in the entire sūtra prove its grammatical usefulness.

The *weak side* of the sūtra, its subtlety, requires a fuller explanation. As an example I have chosen the *pratyāhāra yañ*, contained in the sūtra 5 up to 8. This *pratyāhāra* is only once made use of, namely in P. 7, 3, 101–102, which runs as follows: *ato dīrgho yañi* and *supi ca*. It would take up too much time to explain in full the algebraic expression of these sūtras; in ordinary language they express the rule that a long *ā* is substituted for the short *ă* of the thematic conjugation and the thematic declension in those cases where the personal ending or the case-ending begins with one of the consonants contained in the *pratyāhāra yañ*. When in order to apply this rule we compare all the beginnings of the personal endings and case endings with the consonants of the *pratyāhāra yañ*, then we find that these two series have only four consonants in common, namely, *m*, *v*, *y* and *bh*. Thus when we follow the general rules of these sūtras 101 and 102 and at the same time apply the exceptions to those rules, as given by the sūtra 103 and following, we arrive at the fact that the Sanskrit language possesses such forms as *pacāmi*, *pacāvaḥ*, *pacāmaḥ*; *vṛkṣāya* and *vṛkṣābhyām*.

Evidently, Pāṇini was obliged here to change in the Śiva-Sūtra the alphabetical order of the contact-consonants and to insert the *anubandha ñ* after the 8th sūtra; for, if he had used the *pratyāhāra yaṣ*, then he had to formulate a separate exception for the second person plural of the *ātmanepada*, such as *pacadhve* and *apacadhvam*.

The method of formulating the rules too broadly and then leaving it to the reader to find out from the context the proper limitations to these rules has, no doubt, always roused enthousiastic admiration among Hindu grammarians; on the contrary the modern European, who does not cultivate oral memorizing to such an extent as the Hindu does, and even when memorizing does not appreciate the saving of a syllable, will consider the process artificial and misleading.

And now I have proved my two propositions, the first one maintaining that the Šiva-Sūtra as a phonetical classification deserves the highest praise, and the second that the Sūtra in grammatical respects, although often ingenious, shows a tendency towards artificiality.

Liebich considers Pāṇini's grammar a work of interest only for the specialist; this modest attitude, we may already conclude, is too modest. For, although Pāṇini is no longer used for grammatical instruction, he still claims the attention of every linguist who feels interested in the history of his own study; and, in doing so, at the same time he rewards the reader with a sudden insight into two typical features of the Hindu mind, its acute originality and its queer subtlety.

Böhtlingk has on his own authority praised Pāṇini's grammar, in its composition, as a masterpiece of its kind. Whether he is right or wrong in his judgment, cannot be decided by a mere discussion on the Šiva-Sūtra. Still I am inclined to think that a more complete analysis of only this introductory sūtra might show that even in the subtlety of Pāṇini there lies genius.

Supplement to Chapter I.

§ 1. Tables showing the phonetical basis of the Šiva-Sūtra and the traditional alphabet.

A. The Šiva-Sūtra.

Speech-sounds		Anu-bandhas	Speech-sounds		Anu-bandhas
1	*a i u*	*ṇ*	9	*gh ḍh dh*	*ṣ*
2	*r ḷ*	*k*	10	*j b g ḍ d*	*š*
3	*e o*	*ṅ*	11	*kh ph ch ṭh th*	
4	*ai au*	*c*		*c ṭ t*	*v*
5	*h y v r*	*ṭ*	12	*k p*	*y*
6	*l*	*ṇ*	13	*š ṣ s*	*r*
7	*ñ m ṅ ṇ n*	*m*	14	*h*	*l*
8	*jh bh*	*ñ*			

B. The phonetical basis of the Śiva-Sūtra.

Character of sound	Ś.-S.	Place of articulation									Anubandhas
		glottal	pharyngal	palatal	labio-velar lab.	labio-velar vel.	labial (?)	palatal (?)	mūrdhanya	dental	
I vowels	1-2		*a*	*i*	*u*				*ṛ*	*ḷ*	*k*
	3-4			*e*	*o*						
				ai	*au*						*c*
	5	*h*									
III semivowels	5-6			*y*	*v*				*r*	*l*	*ṇ*
II nasals	7			*ñ*	*m*	*ṅ*			*ṇ*	*n*	*m*
II voiced stops	8-9			*jh*	*bh*	*gh*			*ḍh*	*dh*	*ṣ*
	10			*j*	*b*	*g*			*ḍ*	*d*	*ś*
II voiceless stops	11					*kh*	*ph*	*ch*	*ṭh*	*th*	[*v*!]
	11							*c*	*ṭ*	*t*	
	12					*k*	*p*				*y*
IV continuants	13							*ś*	*ṣ*	*s*	*r*
	14	*h*									*l*

C. The phonetical basis of the traditional alphabet.

Character of sound	Place of articulation							
	glottal	pharyngal	velar	palatal	labio-velar	mūrdhanya	dental	labial
I vowels		*a ā*		*i ī* *e ai*	*u ū* *o au*	*ṛ ṝ*	*ḷ ḹ*	
II stops			*k kh g* *gh ṅ*	*c ch j* *jh ñ*		*ṭ ṭh ḍ* *ḍh ṇ*	*t th d* *dh n*	*p ph b* *bh m*
III semivowels				*y*		*r*	*l*	*v*
IV continuants	*h*			*ś*		*ṣ*	*s*	

§ 2. The authorship of the Šiva-Sūtra.

Pāṇini begins the first sūtra of his grammar with the word *vṛddhi* as a kind of precative formula or *maṅgala* and the last sūtra of his work ‚*a a*' is a clear reference to this first sūtra. For in free paraphrase this sūtra means ‚in the beginning of my work I made the fictitious supposition that *a* and *ā* are homogeneous sounds and thus I called *ā* the *vṛddhi* of the *a*, but now I take back this supposition and give to the *a* its real phonetical value'.

This beginning and this end stamp the eight books as a complete composition, from which the Šiva-Sūtra is exempted. Should Pāṇini have intended to claim it as its own, he would have inserted it in his work.

The name Šiva-Sūtra, i.e. Sūtra taught by the god Šiva, moreover shows that Indian tradition does not ascribe these introductory formulae to Pāṇini himself. This legendary name, which is of more recent origin than the names *akṣara-sūtra* or *pratyāhāra-sūtra* (according to Böhtlingk, edition, p. 1), is also interesting, because it reminds us of the narrative which proclaims Šiva to be Pāṇini's teacher in grammar (Böhtlingk, edition, Einleitung, p. VIII and Kathāsaritsāgara, 4, 20 sqq.).

Most likely the Šiva-Sūtra is of earlier date than the Aṣṭādhyāyī. However, from this conclusion we must draw another conclusion, namely, that Pāṇini must have borrowed many of his grammatical rules from his immediate predecessors, for the Šiva-Sūtra is closely interwoven with the grammar and many of its *anubandhas* are inserted for the purport of facilitating the formulation of grammatical rules.

When I mention Pāṇini in my article, I really mean the grammarians to whom we are indebted for Šiva-Sūtra and Aṣṭādhyāya.

For the prehistory of Pāṇini's grammar cf. B. Liebich, *Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft*, II, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl., 1919, 15. Abh., especially p. 43–45, and Th. Goldstücker, *Pāṇini*, London 1866, p. 181. Further see below § 16.

§ 3. The order of the contact-consonants in the Śiva-Sūtra.

When we compare the usual alphabetical arrangement of the contact-consonants in their rows and columns with the Śiva-Sūtra, then we notice that the columns of the alphabet in reverse order (nasals, voiced aspirates, &c.) become the rows of the sūtra.

§ 4. The phonetical principles of alphabet and Śiva-Sūtra.

A glance at the tables of § 1 shows

that each of the four phonetical classes of the alphabet moves forward from the pharynx to the lips, the only exception to this being the *u*-group;

that the Śiva-Sūtra follows two systems of arrangement, the order palatal, labial, velar, &c. for the voiced consonants, and the order velar, labial, palatal, &c. for the voiceless stops.

§ 5. The reason for the irregularity of order in the Śiva-Sūtra.

The author of the *Śiva-Sūtra* has here and there deviated from the logical order of the alphabet in order to arrive at a mnemotechnical system.

Thus *e-o, ai-au, y-v* are grouped into pairs like *i-u* in order to facilitate the rules for *guṇa, vṛddhi* and *samprasāraṇa.*

ñ and *m* are placed in front of the nasals to obtain the *pratyāhāra ṅam,* the three nasals which at the end of a word are doubled according to the same rule.

For the place of *jh* and *bh* see § 9; for *kh, ph, k* and *p* § 11.

§ 6. The indication of the vowel-quantity.

At, it, ut, ṛt, ḷt indicate the short monophthongs, *āt,* &c. the long monophthongs. *A* represents both *a* and *ā*, and according to the commentators likewise the nasalized *a* and *ā,* and the *ā* lengthened by *pluta.* The same rule holds good for the other monophthongs.

§ 7. The insertion of the anubandhas of subordinate importance.

The principal *anubandhas* afford the means for a phonetical classification; the *anubandhas* of subordinate importance have only a grammatical significance, see §§ 8–11.

§ 8. The anubandha *ṇ* at the end of the first sūtra.

We may distinguish the *anubandhas* *ṇ* at the end of the first and sixth *sūtra* as $ṇ_1$ and $ṇ_2$; and accordingly the *pratyāhāra aṇ* as $aṇ_1$ and $aṇ_2$.

The *pratyāhāra* $aṇ_1$ is used in

P. 6, 3, 111: *a, i, u* are lengthened through the loss of a following *ḍh* or *repha* (*punārakta*, &c.);

P. 7, 4, 13 sq.: *ā, ī, ū* are shortened before the *taddhita*-suffix *ka* (*jñakā*, *kumārikā*, &c.);

P. 1, 1, 51: a *sūtra* bearing on the alternations *ṛ̆* : *ăr*, *ṛ̆* : *ĭr*, *ṛ̆* : *ŭr*;

P. 8, 4, 57: a rule for the nasalization of final monophthongs.

§ 9. The anubandha *ṅ*.

Cf. § 5 on the group *e-o*.

§ 10. The anubandha *ṭ*.

This *anubandha* is only used in the *pratyāhāra aṭ*, which contains the vowels, the *h* and the semivowels with the exception of *l*. See:

P. 8, 3, 3 and 9: a Vedic *sandhi*-rule;

P. 8, 4, 2: a rule for the transition of *n* into *ṇ*; here the reader is obliged by the context to eliminate the *repha*. This artifice of formulating a rule too broadly and leaving the reader to find the restrictions himself in the context, may be termed ‚implied restriction‘. It is a device, used by Pāṇini with virtuosity and care, and which leads to conciseness and avoids ambiguity;

P. 8, 4, 63: a facultative *sandhi*-rule for *ś*, followed by vowel, *y*, *v* or *r*; *ś* + *h*, of course, does not occur.

§ 11. The anubandha *ñ*.

The *anubandha ñ* is only met with in the *pratyāhāra yañ*, P. 7, 3, 101–102. The first of these two *sūtras* is interesting as implying two ‚implied restrictions‘. On the one hand the *pratyāhāra yañ* is limited to *y, v, m, bh*; and on the other hand the technical

term *sārvadhātuke* (taken from 7, 3, 95) is restricted in meaning by its context.

In the sūtra *ato dīrgho yañi* [i.e. *sārvadhātuke*] the genitive means ,is substituted for', the *t* of *at* indicates the short *a* as such; the locative means ,when follows'. The translation accordingly runs: the [correspondent] long vowel, [namely *ā*] must be substituted for *ă* before a *sārvadhātuka*-suffix beginning with *y*, *v*, *m* and *bh*.

Now there are three classes of *sārvadhātuka*-suffixes: 1. the suffixes of the present tense (*a* accented and unaccented, *nu*, *nā*, &c., with the exception of *u*); 2. the personal endings with the exception of those of the perfect; 3. a small class of suffixes which form nouns from the stem of tenses, e.g. the participle-suffixes *-āna* and *-ant*; the Vedic infinitive-suffix *-adhyai*; all the suffixes of this third class begin with a vowel.[1]

Of these three classes of *sārvadhātuka*-suffixes the third is excluded because of its beginning with a vowel; the first is excluded, because the rule applies only to such suffixes which follow an *a*, namely the *a* of the present system. Thus the term *sārvadhātuka* is limited by the context to the meaning of personal ending.

Note. In *abhavam* and *bhavanti* the last *a* is short, because Pāṇini analyses here *abhav-am* and *bhav-anti*; according to 6, 1, 97 the *a* of the stem is elided before the *a* of the ending.

§ 12. The anubandha *v*, its original place and the advantages of its removal.

As the Śiva-Sūtra is in principle a phonetical classification, one would expect to find the *anubandha v* after *th*. What has been the reason for placing it after *t*? In other words, what advantage has there been in removing it, and are there no disadvantages connected with doing this?

In searching for an answer to these questions, we notice that the strange position of *v* and the irregular order of the voiceless contact-consonants are due to the same cause, the wish of Pāṇini

---

[1] See Böhtlingk's edition of Pāṇini, p. 183* s. v. *śit* 2.

to form the *pratyāhāra chav*, which includes the two series *ch, ṭh, th*, and *c, ṭ, t*. A peculiarity which strikes us in these two series is their parallelism to the series *ś, ṣ, s*. And further we notice that the *pratyāhāra chav* is only once met with, P. 8, 3, 7, *naś chavy apraçān*, i.e. (*padasya*)[1] *no* (*ru*)[2] *chavy* (*ampare*)[3], *apraśān*.

padasya[1] = *padasyānte*, P. 8, 1, 16; *ru*[2] = the indication of an (unoriginal) final *r* or one of its substitutes such as *visarga*, *s*, &c., P. 8, 3, 1; *ampare*[3], P. 8, 3, 6. The entire sūtra is closely connected with 8, 3, 2 and 4.

Translation: *ru* (i.e. *s* before *t, th*, *ṣ* before *ṭ, ṭh*, *ś* before *c, ch*, see 8, 2, 66; 8, 3, 15 and 34; 8, 4, 40 sq.) is substituted for *n* at the end of a word, when the next word begins with one of the consonants of the *pratyāhāra chav* followed by one of the speech-sounds of the *pratyāhāra am*. At the same time the preceding vowel is nasalized or is followed by an additional *anusvāra*. The rule does not apply to the word *praśān*.

For instance in *bhavān* + *chādayati*, the *ā* of *bhavān* becomes either *āṃ* or *āṁ*, and the *n* is changed into *ś*.

Note I. The technical substitutions of Pāṇini's are evidently no ‚laws of sound change' in our sense of the word.

Note II. The rule affords again an example of ‚implied restriction'. For *am* in *ampara* contains as a *pratyāhāra* the vowels, the *h*, the semivowels and nasals. But practically speaking[1] the voiceless contact-consonants are only followed by vowels and semivowels, the only exception to this being *tman*. On the other hand, if we examine the consonants not included by *am* and which form the *pratyāhāra jhal*, then we see that there is only one case in which a *chav*-consonant is followed by a *jhal*-consonant, namely the word *tsarati*. Thus the rule given by the addition *ampare* amounts to this, that in *bhavān tsarati* the *ā* and *n* remain unchanged. For the rest, since *ampare* is only a supplement taken from the precedent

[1] For the following see the dictionaries.

sūtra, we are not quite sure whether Pāṇini himself intended to state this exception.

§ 13. No disadvantages connected with the removal of *v*.

No difficulties arise from the removal of *v*. For instance, if we want to express that under certain circumstances an aspirate loses its aspiration, we simply say that *jhaṣ* becomes *jaś* and *khav* (or even *khay*) becomes *cay*; for in the latter case the *cav*- (or *cay*-) consonants are eliminated from the *khav*- (or *khay*-)group by ‚implied restriction'. See P. 8, 4, 53 sqq. and 8, 2, 39 for the form in which this principle is applied.

§ 14. The ingenious pregnancy in Pāṇini's use of the Śiva-Sūtra. First example.

The imperative 2nd pers. sing. of the verbs *lih* and *dviṣ* is *līḍhi* and *dviḍḍhi*. How can we construct these forms with the aid of Pāṇini's grammar?

Note. A modern linguist would explain these forms with the aid of ‚phonetical laws' and psychical ‚associative influences',[1] but from Pāṇini we only expect grammatical description in pseudo-mathematical form.

**lih-dhi* > **liḍh-dhi*; P. 8, 2, 31: *h* > *ḍh*, if *h* is *saṃyogādi*, i.e. the first component of a consonant-group (8, 2, 29), whilst the suffix begins with a *jhal*-consonant (any consonant with the exception of nasal or semivowel), 8, 2, 26;

**liḍh-dhi* > *liḍh-ḍhi*; P. 8, 4, 41: mūrdhanyizing[2] owing to assimilation;

**liḍh-ḍhi* > *līḍhi*; P. 8, 3, 13: *ḍh* dropped before *ḍh*; 6, 3, 111: *i* > *ī* through the loss of a following *ḍh*.

On the other hand:

---

[1] See the excursus.

[2] I leave the term *mūrdhanya* untranslated, although Prof. Lanman has suggested the very near translation ‚domal' for it; ‚concave-linguals' would be the best phonetical term; and the conversion of dental into concave-lingual might be called concavation.

**dviṣ-dhi* > **dviḍ-dhi*; P. 8, 4, 53: *jhal*-consonant changed into the nearest related *jaś*-consonant before *jhaś*-consonant;

dviḍ-dhi > *dviḍḍhi*; P. 8, 4, 41: mūrdhanyizing through assimilation.

(The *ḍ* is preserved before *ḍh*; cf. P. 8, 3, 13.)

§ 15. Second example of pregnancy in Pāṇini's use of the Śiva-Sūtra.

How to build up with the aid of Pāṇini's grammar the flexion of the stem and root *lih*; especially of *-liṭ*, nom. sing.; *-liṭsu*, loc. pl.; *aleṭ*, 2nd pers. sing. imperf.; *lekṣi*, 2nd pers. sing. present.

The nominative *-liṭ* and the 2nd person *aleṭ* follow the same explanation. We start from the theoretical forms **lih-s* and **aleh-s*.

**lih-s* > **lih*, and **aleh-s* > **aleh*; P. 6, 1, 68: the flexional *s* is dropped after a consonant;

**lih* > **liḍh*, and **aleh* > **aleḍh*; P. 8, 2, 31: *h* > *ḍh* ‚*ante*' = at the end of a word;[1] (8, 2, 32–35 state special rules which do not apply to our case);

**liḍh* > *liḍ*, and **aleḍh* > *aleḍ*; P. 8, 2, 39: *jhalāṃ jaśo 'nte*, a *jhal*-consonant becomes the nearest related *jaś*-consonant at the end of a word;[1]

liḍ remains *liḍ* or > *liṭ*, and *aleḍ* remains *aleḍ* or > *aleṭ*; P. 8, 4, 56: free choice between *jaś*-consonant (a voiced non-aspirate) and *car*-consonant (*car* really means both voiceless non-aspirate and voiceless continuant, but here only voiceless non-aspirate owing to ‚implied restriction').

We now turn to the construction of the verbal form *lekṣi* and start for that purport from the theoretical form **leh-si*.

**leh-si* > **leḍh-si*; P. 8, 2, 31: *h* > *ḍh* (cf. *saṃyogādi* 8, 2, 29 and *jhali* 26);

**leḍh-si* > *lekṣi*; P. 8, 2, 41: *ḍh* > *k* before *s*, and P. 8, 3, 57 and 59: *s* > *ṣ* after *k*.

The construction of the form *liṭsu* is more difficult. One would expect **likṣu* according to the same argumentation as given for the

[1] A fuller explanation of these sūtras is given below.

verbal form *lekṣi*. Here the rule of sūtra 8, 2, 41 is annulled by other rules and principles.

P. 1, 4, 14: *sup-tiṅ-antaṃ padam*, a *pada* is that which ends in a declinational or conjugational ending; 17: *sv-ādiṣv asarvanāma-sthāne*, the term *pada* is also applied to the nominal stem when it precedes a flexional ending provided no ‚ending of a strong case' follows; 18: *yaci bham*, the term *bha* is applied to the nominal stem before a suffix which begins with *y* or *ac* (= a vowel). The last two of these three sūtras must be explained in agreement with the general principle laid down in P. 1, 4, 1 for the chapters 1, 4 sqq. According to this principle sūtra 18 contains a restriction to sūtra 17. Consequently the sūtras 1, 4, 14; 17 and 18 give an exhaustive classification for the nominal stem-forms into α strong forms or stem-form before *sarvanāmasthāna* (1, 1, 42–43), β *pada* or weak forms the ending of which begins with *bh* or *s*, and γ ‚*bha*' or weak forms the ending of which begins with a vowel or *ya* (this last condition refers to the rules for derivation).

The fact that the same term *pada* is applied to a ‚complete word', i.e. a word with a flexional ending, as well as to the weak nominal stem before a consonantal ending means in Pāṇini's pregnant language that the *pada*-stem follows the same euphonic rules as the ‚complete word' in the phonetical coherence of the sentence.

Now P. 8, 1, 16 runs *padasya*, which means that up to 8, 3, 54 we must supplement the expression *padasya* to all the sūtras which by their context demand this.

Consequently P. 8, 2, 31 *ho ḍhaḥ* (...*ante ca*) and 8, 2, 39 *jhalāṃ jaśo 'nte* must be understood as *padasyānte*, which expression includes the end of a nominal stem before a consonantal ending: **lih-su* > **liḍh-su* > **liḍsu* > *liṭsu* (cp. P. 8, 4, 55 and 42).

Note. Since Pāṇini does not mention the stem *dviṣ* explicitly, one might think that he has overlooked the declension of the stem *dviṣ*, in which case I have beaten Pāṇini in subtlety. But considering the great care which he has bestowed on the description of the consonantal declension, this is not likely.

§ 16. The publication on Pāṇini by Hannes Sköld.

When preparing my paper for the Congress of Linguists I had forgotten that Sköld had already published his penetrating studies on Pāṇini (*Papers on Pāṇini and Indian grammar in general*, Lund 1926). In the chapter Facts and conjectures about the Śiva-Sūtras Sköld has treated the same matter as myself, but according to a different method and with a different aim.

Excursus.

The forms *dviḍḍhi* and *līḍhi*.

A strictly phonetical development of the imperatives of *dviṣ* and *lih* would have made them similar. For modern comparative linguistics teach us the following series:

IE. **dvis-dhi* → **dvizdhi* → **dviẓdhi* → **dviẓḍhi* → Skr. **dvīḍhi*.
IE. **liĝh-dhi* → **liĝdhi* → **liždhi* → **liẓḍhi* → Skr. *līḍhi*.

In the transition *ždh* → *ẓḍh* (the 3rd transition of the 2nd series), or in general in the transition from the combination palatal continuant + dental contact-consonant into the combination mūrdhanya continuant + mūrdhanya contact-consonant we have to do with a reciprocal assimilation. In the palatal continuant the tongue is only raised in the middle whilst the point is lowered towards the back of the bottom teeth; in the mūrdhanya continuant both the middle and the point of the tongue are raised whilst the surface between is concave. Under the influence of the following dental stop the palatal continuant is changed into the mūrdhanya continuant, and owing to this mūrdhanya continuant the dental itself is changed into a mūrdhanya stop.

Note. Both the palatal continuant and the mūrdhanya continuant occur in the individual pronunciation of English *sh*. Other examples of the same assimilation: IE. **ok̂tōu* > **ošto-* > Skr. *aṣṭa-*; IE. **vik̂to-* > Skr. *viṣṭa-*; IE. **uĝdhi* (imperative of √ *wek̂*) > **uždhi* > **uẓḍhi* (> Skr. *uḍḍhi*).

The *ẓ* originated from *ž* before *dh* was transferred by ‚phonetical analogy' to forms in which *ž* was followed by *bh*; thus **ližbhis* > **liẓbhis*.

A second normal sound change converted *z* before the voiced stops *g*, *bh*, *j* into *d* (whilst *dj* > *jj*), and *ẓ* before the voiced stop *bh* into *ḍ*; thus **dviẓbhis* > *dviḍbhis* and **liẓbhis* > *liḍbhis*. Dialectically *ẓ* was converted into *ḍ* also before the homorganic *ḍh*; thus **dviẓḍhi* > *dviḍḍhi*, **uẓḍhi* > *uḍḍhi* (cf. J. Wackernagel, *Altindische Grammatik* I, Göttingen 1896, p. 251, § 271).

By a third normal and general sound change *z* was dropped before *d* and *dh*, and *ẓ* before *ḍ* and *ḍh* with simultaneous lengthening of the precedent vowel; thus **liẓḍhi* > *līḍhi*.

To summarize, *līḍhi* is the regular phonetical form of the universal language, and *dviḍḍhi* and *uḍḍhi* are preserved formations of an old dialect (other explanations are given by Wackernagel, I, p. 175 sq., § 149 c and p. 177, § 150 in fine).

The Dates in Saka texts from Khotan and Tun-huang.

By

Sten Konow, Oslo.

In his second paper on the ‚Unknown Languages' of Eastern Turkestan[1] and in his list of the Sanskrit, Khotanese and Kuchean manuscripts found by Sir Aurel Stein at Tun-huang[2], the late Dr. Hoernle has mentioned some dates found in Saka text rolls at Tun-huang, viz.

Ch. 0042: *aśa salya Ha'dyaja māśte kṣausimya haḍe*, in the horse year, the month Ha'dyaja, on the 16th day;

Ch. 0048: *ssa salya Cūvijsa māśte nāmai haḍa*, i.e. according to Dr. Hoernle: in the 6th year, the Cūvijsa month, the 9th day; but *ssa* cannot mean ‚sixth'. If it is a numeral, it can only mean ‚hundred', but it is possible that it is not a numeral at all;

Ch. 00271 . . . *lye Cvātaji māśti 24 mye haḍai*, and *25 mye haḍai*, in the . . . year, the Cvātaji month, the 24th (25th) day;

Ch. 0072: *Mārīja māśtai dasamye haḍai*, the month Mārīja, on the 10th day, and *caulasamyi kṣauṇa pvaisa salya Kaja māśtai hasta-be'stamyi haḍai*, in the 14th regnal year, in the year Pvaisa, the month Kaja, the 28th day;

Ch. c. 001,[3] ll. 196f.: *sahaicä salya pūhye māśti paḍauyse haḍai ārdrä nakṣatträ*, in the Sahaicä year, the 5th month, the 1st day, the ārdra asterism;

l. 846: *pūhye māśti 20 mye haḍai*, the 5th month, the 20th day;

---

[1] JRAS. 1911, pp. 448ff.

[2] Sir Aurel Stein, Serindia, pp. 1448ff.

[3] Cf. Serindia, Plate CXLVI.

l. 1058: *sahaici salya naumye māśti pūhye haḍai*, in the Sahaici year, the 9th month, the 5th day;

l. 1102: *sahaici salya dasamye māśte 8 haḍai purvabhadriva nakṣatri*, in the Sahaici year, the 10th month, 8th day, the Pūrva-Bhādrapāda asterism;

Ch. c. 002: *naumye kṣanna aśa salya Ttāṃjara*(?) *māśte daśamye haḍe*, in the 9th regnal year, in the horse year, the Ttāṃjara (?) month, the 10th day;

Ch. cvi. 001: *maḍala salya Cvāvaja māśte bestimye haḍai*, in the maṇḍala(?) year, the Cvāvaja month, the 20th day.

Another series of dates is found in some Saka documents which probably come from the Khotan country,[1] viz.

No. 1: *salī 17 māśtä Skarhvārä haḍā 5 Hvaṃnä rruṃdä Viśa'vāhaṃ*, year 17, month Skarhvārä, days 5, (during the reign) of the Khotan king Vijayavāhana;

No. 2: *salī 11 māśtä Cvātaja haḍā haṣṭa*, year 11, month Cvātaja, days eight;

No. 3: . . . *māśti Kaja* [*ha**]*ḍā 22 Hvaṃnä rrāṃdä Vīśa'vāhaṃ ṣṣau Ṣanīrä salya*, . . . month Kaja, days 22, (during the reign) of the Khotan king Vijapavāhana, in the year of the *ṣṣau* Ṣanīra (or, of Ṣanīra);

No. 8: *17 mye kṣāṇä ṣṣau Ṣacū salya Ñāha māśtä 17 mye haḍai*, the 17th regnal year, in the year of the *ṣṣau* of Ṣacū, month Ñāha, the 17th day;

No. 9: *salī* 22 *Skārihvāri haḍā 23*, year 22, (month) Skārihvāra, days 23;

No. 10: *salī 20 māśtä Ñahaja haḍā 20*, year 20, month Ñāhaja, days 20, and *kṣāṇa 20 mye salye hārū*(?) *salī*?, the 20th regnal year, year of . . .;

---

[1] Cf. Hoernle, A Report on the British Collection of Antiquities from Central Asia, Part II. Extra-Number 1 to the JASB., Vol. LXX, Part 1, 1901, Calcutta 1902, pp. 36ff.; Konow, JRAS. 1914, pp. 351ff., Ostasiatische Zeitschrift VIII, pp. 223ff.

No. 11: *19 mye kṣaṇü Khaysāja 23 mye haḍai,* the 19th regnal year, (month) Khaysāja, the 23rd day;

No. 12: *salī 20 māśtä Cvātajä haḍa 13 tye Hvaṃnä rrāṃdä Viśa'-vāhaṃ düdye,* year 20, month Cvātajä, 13 days, the third of the Khotan king Vijayavāhana;

No. 13: *bistamye salye Kaji māśtä dasamye haḍai,* the 20th year, month Kaji, the 10th day;

No. 14: *salī 5 māśtä [Siṃjsīṃ]ja haḍā 10(?) ṣṣau Śāṃdatti(?) salya,* year 5, month Siṃjsīṃja(?), days 10, in the year of the *ṣṣau* Śāṃdatta (or, of Śāṃdatta);

No. 15: *ṣṣau Ṣacū salya paḍauyse paṃdi,* in the year of the *ṣṣau* of Ṣacū, of the first way(?); *Müñaṃja 29 mye haḍai,* (month) Müñaṃja, the 29th day; *Cvātaji māśti,* month Cvātaji.

The remaining Hoernle documents do not seem to contain complete dates. On the other hand, Baron Staël-Holstein is in possession of a long document which I hope to be able to publish later on from photographs which he has kindly placed at my disposal, and this document contains three dates in the same year, the fullest being *Sarau Viśa'saṃbhata rruṃdi 14 mye kṣuṃni Kriṃgi salya Kaji māśti 12 mye haḍai,* (during the reign) of the king Lion Viśa'saṃbhata, in in the 14th regnal year, the cock year, the month Kaji, the 12th day, and *salī 14 māśti Siṃjsīṃja haḍā 21 ṣi' kṣuṃṇi miṣḍāṃ gyāsti Hvaṃni rruṃdi Sarau Viśa'saṃbhati,* year 14, month Siṃjsīṃja, days 21, this regnal year of the gracious divine Khotan king Lion Viśa'saṃbhata.

I shall distinguish the two groups as the Tun-huang group and the Khotan group respectively, though it is probable that Tun-huang was in some way dependent on Khotan some time during the period covered by the latter. For the *ṣṣau* Ṣacū of No. 8 and 15 is evidently the local *ṣṣau* of Tun-huang, and Ṣacū is not, as I formerly believed, the personal name of a *ṣṣau*. It is identical with *Sha-chou*, the Chinese name of the Tun-huang oasis which was introduced in the T'ang period,[1] and with the name *Ṣacu* used in a series of Tibetan docu-

[1] Cf. Stein, Serindia, p. 578.

ments published and discussed by Professor Thomas.[1] One of the documents of the Tun-huang group, Ch. c. 001, after the first date contains the remark: *Ṣacu kītha aṃ ūspurrä dāśe*, staying in the town Ṣacu he accomplishes the whole. Since the roll was evidently written in Tun-huang, Ṣacu can here only be the name of that place.

The most important question connected with these dates is about the era or eras to which they should be referred. I have formerly tried to make it probable that the Khotan group should be referred to the Chinese period ta-li (766–779). Professor Pelliot has, however, kindly pointed out to me that such can hardly be the case. From the fact that one of the Chinese documents from Dandān Uiliq of the year 782 A.D. is dated in the 17th year ta-li and another one correctly in the 3rd year Kien-chong we must draw the inference that the change of nien-hao became known in Khotan during that very year, and it would be very extraordinary to find higher years of the ta-li period than seventeen.

We must probably discard the theory of adducing the Chinese nien-hao periods in explanation of these dates, and it is hardly likely that we shall be able to judge with certainty about them, before some document is found which also contains Chinese dates.

On the other hand, there can hardly be any doubt that the Khotan group is, broadly, contemporaneous with the Chinese documents found by Sir Aurel Stein at Dandān Uiliq and belonging to the eighth century A.D. With regard to the Tun-huang rolls, Professor Pelliot has inferred from the palaeography of Chinese texts which are partly written in the same rolls that their date lies somewhere between the eighth and the tenth century A.D.[2] He draws attention to the fact that both the palaeography and the language of the Saka texts are comparatively late, and he is certainly right.

The arrangement of the dates in the two series is the same. The year is sometimes called *salī* and sometimes *kṣāṇa, kṣauṇa*, or *kṣuṃṇa*.

---

[1] JRAS. 1927, pp. 807 ff., 1928, pp. 63 ff.

[2] See Mémoires de la Société de Linguistique de Paris XVIII, p. 3.

The latter term seems to show that we have to do with regnal eras.[1] It is evidently identical with Tokharian *kṣuṃ*, which Professor Lévi has shown[2] to mean ‚year of a regnal era', and, in the form *kṣuṇa*, it is common in the dates of the Kharoṣṭhī documents from Eastern Turkestan,[3] and is also met with in some Brāhmī and Kharoṣṭhī inscriptions of the Kaniṣka dynasty, where it has been explained as representing Skr. *kṣaṇa*. Bühler, however, drew attention to the fact that no other instance is known of the change of *a* to *u* in this word,[4] and it is not a priori unlikely that it is a Saka loan-word in the inscriptions of the Kushāṇas, though it is probable that it was, in India, brought into connexion with the word *kṣaṇa*, by a kind of popular etymology, which may again be responsible for the introduction of the normal vowel in the form *khaṇasa* in the Dewai inscription.

In the old Kharoṣṭhī documents, the months are indicated by means of their serial number. In the later dates, on the other hand, they have individual names, and it is only in the roll Ch. c. 001 that the serial numbers are quoted instead. We do not know when the use of individual names of the months were introduced, nor are we able to explain the names themselves.[5]

There is nothing in these features which can give a clue to the date of these texts and documents. Some of them, however, contain an additional remark about the name of the individual year. Thus the Viśa'sambhata document of the Khotan series is dated in the

---

[1] The two forms *kṣāṇa* and *kṣuṇa* bear the same relationship to each other as the forms *rrāṃdi* and *rruṃdi*, of the king, and probably find their explanation in the phonology of the Saka language. We may compare the designation *erjhuṇa* used about Kapa, i.e. probably Kadphises I, in the Takht-i-Bāhī inscription, for this word is probably connected with Saka *alysānai*, prince, cf. Ep. Ind. XVIII, 269.

[2] JA. XI, ii, 1913, pp. 315 ff.

[3] See Kharoṣṭhī Inscriptions discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan. Transcribed and edited by A. M. Boyer, E. J. Rapson, and E. Senart. Oxford 1920, 1927.

[4] Ep. Ind. I, p. 384[73].

[5] Cf. Hoernle, JRAS. 1911, pp. 470 f.

14th year, in a ‚cock' year. Similarly the Tun-huang roll Ch. 0042 is dated in the ‚horse' year; Ch. 0072 in 14th kṣaṇa and the ‚pvaisa' year; Ch. c. 002 in the 9th kṣaṇa and the ‚horse' year, and Ch. cvi. 001 in the *maḍala*(?), i. e. perhaps the *maṇḍala* or cycle year. It is clear that we have to do with the well-known cycle of Eastern Asia, where the years are named after the Eastern zodiacus: 1 mouse, 2 ox, 3 tiger, 4 hare, 5 dragon, 6 snake, 7 horse, 8 sheep, 9 ape, 10 cock, 11 dog, 12 hog. The *maṇḍala* year may be the first year of such a cycle, i. e. a mouse year. In such circumstances it seems probable that the *sahäica* year of Ch. c. 001, was a ‚hare' year, cf. Saka *sahe*, hare.

From this state of things we must further draw the conclusion that the era of the Khotan group is different from that of the Tun-huang series. For where the 14th year is a ‚cock' year, the first must be an ‚ape' year, and where the 9th is a ‚horse' year, the first must be a ‚dog' year. The 14th year of the latter series must, further, be a ‚hog' year, and it seems probable that *pvaisa* means ‚hog'.

It is a priori hardly possible to say when and whence the use of these cyclic years was introduced in Eastern Turkestan, first, perhaps, in the Khotan country, and later in Tun-huang, which seems, as we have seen, to have been administratively connected with Khotan. Since we know, however, that such dates are common in Tibetan, it is not improbable that it happened subsequent to the Tibetan aggression in Turkestan.

The Tibetans are here first heard of in 662 A.D., when they were called in by the Kung-yüeh, a northern tribe from the Ili region. In 663 A.D. they conquered the Kuku-Nor country, and in 665 A.D. they attacked Khotan, whose king had to be succoured by the Chinese. The latter suffered a severe defeat in 670 A.D. north of the Kuku-Nor, and from 714 A.D. onward the Tibetans were constantly harassing the Chinese borders, and a Chinese sgrafitto of the year 719 A.D. in the Endere shrine shows that their inroads extended to the confines of Khotan.[1]

---

[1] Cf. Stein, Ancient Khotan, pp. 175 ff.

It may be surmised that the introduction of the twelve-years cycle took place sometime during this period, and the era of the Khotan documents might then begin with any ‚ape' year, subsequent to A.D. 662. The earliest possible starting point would, therefore, be 672–673 A.D., but every twelfth year after that date would be possible: 684–685, 696–697, 708–709, 720–721, 732–733, 744–745, &c.

We have seen that the fourteenth year of the era belongs to the reign of the Khotan king Viśa'saṃbhata, and the seventeenth and twentieth to that of Viśa'vāhaṃ. If the dates of these two kings could be ascertained, we should, therefore, be able to settle the question about the starting point of the era.

Our information about the history of Khotan is derived from Tibetan and Chinese sources, and the latter contain dates. The difficulty consists in identifying the names occurring in both series.

I have attempted to do so in two papers,[1] and the result was, as already stated, that the era begins some time about the middle of the eighth century A.D.

In the Tibetan annals the Khotan kings all bear names beginning with *vijaya*. In Chinese annals this element is rendered as *wei-chi*, i.e. *wei-ji*,[2] *fu-tu*, i.e. *biuk*(or *bieu*)-*zia*,[3] or *fu-shi*, i.e. *biuk* (or *bieu*)-*shi*.[4] What follows after *vijaya* in the Tibetan forms is everywhere a Sanskrit or quasi-Sanskrit name, while the corresponding Chinese terms seem to be translations.

The Tibetan annals refer the Tibetan attack on Khotan to the reign of the king Vijayakīrti. Then we hear about a king Vijayasaṃgrāma, who is stated to have been killed by the Drug-gu in the course of a visit to China, while his son, Vijayasaṃgrāma or Vijayavikrama, was a minor, wherefore the minister A-ma-la-ke-meg governed for twelve years. Vijayasaṃgrāma's younger brother Bre-sa-

---

[1] Quoted above p. 67, n. 1.

[2] Karlgren Nos. 1312 and 784.

[3] Karlgren No. 46; the variant and the pronunciation of the second element I owe to the courtesy of Professor Karlgren.

[4] Karlgren Nos. 46 and 893.

ya-stu-lag, on the other hand, is said to have married the Drug-gu queen.

The Tʻang Annals state that the Khotan king Fu-tu Hiung,[1] who had won merit in fighting the Tibetans, came to do hommage at the imperial court in or about 674–675 A.D., accompanied by his sons, younger brothers and high dignitaries, and that the emperor paid him the compliment of constituting his territory into the government of Pʻi-sha and appointing him its governor. After Hiung's death the empress Wu placed his son King[2] on the throne in 691 A.D. He sent an embassy with presents in 717 A.D. In 725 we hear of Wei-chi Tʻiao,[3] who was preparing a revolt in secrete alliance with the Tu-küe and other tribes, that he was seized and executed by the Deputy Protector of An-hsi, who nominated a successor, probably Fu-shi Chan,[4] of whom we know that he was placed on the throne in 728 A.D.

Though the place of Vijayasaṃgrāma and Vijayavikrama seems to be inverted, there cannot be much doubt that the same events are mentioned in both sources. The Tibetan Annals do not seem to mention King, while Tʻiao may be identical with Bre-sa-ya-stu-lag.

The next king is called Vijayadharma in the Tibetan Annals, and the Tʻang Annals give the name of Chan's successor as Fu-tu Ta.[5] If these names can be identified, the Chinese must be a transliteration either of *dharma* or of the corresponding Saka word *dāti*, and not a translation. His accession seems to have taken place about 736 A.D. The Chinese source, however, also mentions a successor of Fu-tu Ta, Wei-chi Kuei,[6] who cannot be traced in the Tibetan list. He is mentioned in a decree of the year 740 A.D. His

---

[1] i.e. *γiung*, Karlgren No. 468. The word means ‚male of animals'; ‚virile, martial, brave' and might be a rendering of *vikrama*.

[2] Not in Karlgren; pronounced *kiäng*, means ‚gem', *maṇi*.

[3] Not in Karlgren; pronounced *tʻieu*, means ‚leering'.

[4] Karlgren No. 968, means ‚battle', ‚fight', &c., i.e. the same thing as *saṃgrāma*.

[5] Karlgren No. 956, pronounced *dʻât*, which may stand for *dʻâr*. The word means ‚lamb', ‚to lamb'.

[6] A variant of Karlgren No. 458, meaning: ‚jade-tablet' and, perhaps, ‚gem'.

son and successor Sheng[1] has his own biography in the Annals. We learn that he came to present offerings to the emperor during the period T'ien-pao (742–755 A.D.) and received an imperial princess in marriage. After his return he assisted Kao Hsien-chih in an attack on Sa-pi-po-hsien, an event which, according to M. Chavannes, took place in 747 A.D. In 756 A.D. he came to support the Chinese emperor against the pretender An-lu-shan, and he died in China. He left his younger brother Shih-hu (jabgu) Yao[2] in charge of Khotan, and in 760 A.D. this chief was appointed second in command of the ‚Four Garrisons', with the task of carrying on the government of the kingdom of Khotan. He was still ruling in 786 A.D., when Wu-k'ung passed through Khotan.

The Tibetan annals give the successors of Vijayadharma as Vijayasaṃbhava and Vijayabohan, and there can be no doubt that these rulers are identical with Viśa'saṃbhata and Viśa'vāhaṃ. The single *t* in the last syllable of Viśa'saṃbhata is no doubt the well-known Saka *t* which is frequently used in the hiatus.

Now it seems possible to explain the Chinese Sheng as a translation of *saṃbhava*, and it is conceivable that *yao*, illustrious, is an attempt at rendering *vijayavāhana*, which might be understood to mean ‚conferring victory', and further ‚illustrious'.

If we identify Sheng with Viśa'saṃbhata and bear in mind that the 14th year of the Khotan era belongs to his reign, and the 17th to that of his successor, we should have to assume an epoch beginning shortly after 740, with an ‚ape' year. We have already seen that 744–745 is such a year, and it may be of interest to see how such an epoch would suit the case. Another way of checking the theory is not available. The 17th year would be 760–761 A.D., and we know from document No. 1 that Viśa'saṃbhata's successor Viśa'vāhaṃ was reigning in the month Skarhvāra of that year. We further learn from No. 12 that the month Cvātaja of the year 20, i.e. 763–764 A.D.,

[1] Karlgren No. 1193, pronounced *śięng*, means ‚adequate, sufficient; to conquer, surpass, excel'; might be a translation of *saṃbhava*.

[2] Karlgren No. 988, means ‚sunshine', ‚bright', ‚illustrious'.

belonged to the third year of that ruler. We must draw the inference that the year 760–761 was the first of his reign, and it is at least a remarkable coincidence that the T'ang Annals give 760 A.D. as the year when Yao was appointed second in command of the ‚Four Garrisons' and entrusted with the government of the Khotan country.

I am not able to adduce any additional fact in support of this dating, but it seems to me that it is highly probable that the Khotan era starts with the year 744–745 A.D., and I think it very likely that king Viśa'saṃbhata ascended the throne in that very year.

With regard to the dates contained in the Tun-huang texts, we have nothing in the way of royal names to guide us. The only thing which we know is that it starts with a dog year and probably not earlier than the eighth century, i.e. in 710–711, 722–723, 734–735, 746–747, 758–759, 770–771, 782–783, 794–795, 806–807, 818–819, 830–831, 842–843, 854–855, &c.

From the absence of every reference to the kings of Khotan some presumption is raised in favour of assuming that these texts belong to a time when the political connexion between Khotan and Tun-huang had come to an end.

Now we know[1] that the Tibetan conquest of Tun-huang was effected about 759 A.D., and that Tibetan power was definitely established over the whole of Kan-su by 766 A.D. The administration of the country was left in the hands of hereditary local chiefs and governors, and one of these, Chang I-ch'ao, broke with the Tibetan power and made his submission to China in 850 A.D.

As a working hypothesis it may be assumed that either the beginning or the termination of the Tibetan dominion was made the starting point of a new era. It will be seen that 850 A.D. is not a ‚dog' year, but that such is the case with 758–759 A.D. If we take this to be the starting point, the *sahaica*, i.e. ‚hare' year, of the Tun-huang roll Ch. c. 001 might correspond to A.D. 763–764, or any subsequent year bearing a corresponding cyclic number. As a Saka

[1] See Stein, Serindia, p. 816.

text, in the later form of the language, is written on this very roll, its date becomes of some interest for the history of the Saka language.

With an initial point in A.D. 758–759 the Tun-huang era and the Khotan era, as defined above, would overlap. But then it should be borne in mind that most of the Khotan documents belong to a more western part of the country, and it is only the Viśa'saṃbhata document of the year 14, i.e. of 757–758 A.D., and the documents No. 8 and 15, which bear reference to Ṣacu, i.e. Tun-huang. There is nothing in such a state of things which speaks against the dating proposed above. We have seen that the Tibetans left the administration of Khotan in the hands of hereditary local chiefs. The use of the Khotanī Saka title *ṣṣau* seems to show that these chiefs had formerly been dependent on Khotan, and the mention of Khotan kings in connexion with Ṣacū in some documents which seem to be subsequent to 757–758 A.D. points to the conclusion that these kings tried to assert their suzerainty for some time after the Tibetan conquest. Sooner or later, however, the Khotan era would, in the natural course of events, be abolished in Tun-huang. In Khotan itself, on the other hand, indigenous kings continued to rule also after that day, as shown by the Chinese Annals and other texts.

New books sent to the editor.

By
Sten Konow, Oslo.

C. A. Storey, Persian Literature. A bio-bibliographical Survey. Section I. Qur'ānic Literature. London 1927. Luzac & Co.

This is the first instalment of what promises to become a very useful index of Persian literature.

Woorden uit den Qoer'an. Uitgave der Ahmadiyya Beweging. Amsterdam 1927. Reynier Claeszenstraat 94.

Selected verses from the Quran in Dutch translation, published in the interest of the Ahmadiya propaganda.

R. Campbell Thompson, The Epic of Gilgamish. A new translation. London 1928. Luzac & Co.

This is a literal translation of the famous Epic, partly in a new arrangement, in hexameters, to be followed by a critical edition. It will be welcomed not only by Semitists, but also by students of religion and history.

Philippe Stern, Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art Khmer. Étude et discussion de la chronologie des monuments Khmer. Paris 1927. Paul Geuthner. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation, T. 47.

A well reasoned and beautifully illustrated study of the Khmer monuments, resulting in a new arrangement, dating the Bayon in the first half of the 11th century instead of the reign of Yaśovarman (889–910). This new chronology makes it possible to explain the history of Khmer architecture and art as a continuous development following well-defined lines, while the older theory lead to the assumption of the coexistence of different types, which now appear as different stages, following each other in logical succession.

Walter Wüst, Stilgeschichte und Chronologie des Ṛgveda. Leipzig 1928. F. Brockhaus. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XVII, 4.

A learned and careful analysis of the Ṛgveda, with the aim of ascertaining how certain features are distributed over the different books, especially such as superlative expression, cumulation of adjectives, *vṛddhi*-formations, certain suffixes, compounds, reduplicated formations, prefixes, diminutives, numerals and numeral adjectives, mentioning of different metra, philosophical terms, &c. The results are illustrated in statistical tables and lead the author to a relative chronology, according to which the order of succession, beginning with the youngest book, is: X, I, VIII, V, II, VI, III, VII, IV, IX. The author is inclined to date the ṛgvedic period nearer to 1000 than to 2000 B.C., a dating which he thinks is in agreement with the inferences to be drawn from the recent excavations at Harappa and Mohenjo Daro. This last point will certainly need further corroboration.

Ananda K. Coomaraswamy, Yakṣas (with 23 plates). Washington 1928. Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 80, No. 6.

— — — The Origin of the Buddha image. Reprinted from the Art Bulletin, Vol. IX, No. 4. New York 1927.

These two essays by the well-known Indian conoisseur should be read together. In the first the author tries to show that an ancient worship of superhuman beings, the so-called Yakṣas, is at the bottom of both the Hindu bhakti-religion and the fashioning and worshipping of images within Buddhism. In the second an attempt is made to show that the Buddha image itself has grown up in India, when the bhakti-cult made its entrance in Buddhism, and that it is not a creation of Greek or semi-Greek artists and craftsmen in Gandhāra.

The leading idea, that Hinduism is, in its root, very old, perhaps just as old as Vedic worship and Vedic gods, is the same which was advocated by the late M. Senart, especially with reference to

the Indian caste system and the Buddha legend, and I have not the slightest doubt that it is sound. Behind the Brahmanic sacrifice and the Vedic gods, who do not seem to have ever, in ancient times, been pictured in images, we sometimes have glimpses of a different stratum, with another kind of worship, directed towards more personal godlings and making extensive use of images. In a paper which appeared, full of misprints, in the Indian Antiquary, 1909, pp. 145 ff., I tried to show that such images can at least be traced back to the time of Pāṇini, and Indian Yakṣa-images are known from the third or second century B.C. The recent excavations at Mohenjo Daro and Harappa have shown that Indian image worship seems to date back into prehistoric times.

Mr. Coomaraswamy has given good reasons for his views. He rightly lays stress on the undoubtable fact that the oldest Indian Buddha images which we can date with comparative certainty, those of the Mathurā school, show so much resemblance with the old Yakṣa statues of Parkham, Patna, &c., that such sculptures have probably been their models. On the other hand, the dating of the good Gandhāra art is quite uncertain. A priori, therefore, there is no objection to assuming that the picturing of the Buddha took its rise in India proper and was thence transplanted to Gandhāra, where then Western artists created a modified, Westernized, type, which was not, however, destined to hold its ground in India.

I entirely agree with this, and though it would need a long essay to lay down my reasons, I shall here point to some few details.

The Bīmarān vase, which I think must be dated about the beginning of our era, is the oldest Gandhāra image which we know, and it is, according to M. Foucher,[1] essentially Indian ‚dans le sujet et dans la facture‘. I do not mean to say that there is nothing Greek in it, but it is widely different from the typical Gandhāra art. Greek influence there may have been at a comparatively early date, and the history of Indian coins shows that there was. But this influence

[1] L'art Gréco-Bouddhique du Gandhâra, II, p. 478.

need not belong to the same wave which brought about the finest Gandhāra art, i.e. finest from a Western point of view.

The common theory is to the effect that the best Gandhāra art antedates Kaniṣka and perhaps also the Bīmarān vase, but is has never been proved. It is mainly based on considerations of style and on the assumption that a debased style is later than a good one.

Now it is a well-known fact that only three Gandhāra sculptures bear dates: the Loriyān Tangai, Hashtnagar and Skārah Ḍherī images, dated in the years 318, 384 and 399, respectively, i.e. A.D. 234, 300 and 315.[1] One of these, the Hashtnagar statue, is considered to belong to the best epoch of Gandhāra art. Now it may be asked whether it is really likely that Gandhāra art could have flourished for centuries before the date of these statues, and retained its comparatively pure Western type. It would seem that it is much more likely that this school of art took its rise some time in the 3rd century, the period indicated by the analogy with the Caracalla baths.[2] And with regard to the origin of the Buddha image, it seems to me that the curious un-Greek features: the long ear lobes, the uṣṇīṣā, &c., can best be explained, if we assume that the Western artists of Gandhāra had old Indian models and not only literary and oral tradition before them. The excavations at Mohenjo Daro, with a figure resembling the Buddha, with nāgas behind, may even point to models much older than Buddhism itself.

The question about the origin of the Buddha image and about the date of the best Gandhāra art is still sub judice and should be taken up again, de novo. It is conceivable that this art belongs to a second wave of Greek, or rather Hellenistic, influence, which may have set in after the Arsacides, with their strong Hellenistic tendencies, had been ousted by the Sasanides, who took their stand in Iranian ideals. It would only be natural if many Hellenistic artists and craftsmen then left the empire and migrated to Gandhāra, where Parthian chiefs had, at an earlier date, held sway.

---

[1] Cf. above Vol. III, p. 83. [2] Cf. Foucher, l. c., p. 479.

The Rise of Marduk.

By

O. E. Ravn, Copenhagen.

I. The attitude of Hammurabi.

1. In the days of Babylon's sway over Mesopotamian affairs, the king in council carried out—in this world and obeying his orders—plans, laid down by Marduk, supreme ruler of the body celestial. Myth and ritual celebrated this god, whose command had no peer.

In the days prior to Babylon's political supremacy, princes, Sumerian and Semitic alike, also bowed to a heavenly assembly, submitting to its decrees and feeling themselves its earthly vicegerents; only then the leader of the assembly was Enlil, chief god of Nippur in the Midlands, a border city of hoary age between Sumerians and Semites, politically insignificant, but boasting a deity whose splendour was never to fade completely throughout the centuries of Mesopotamian history.

This shifting of religious sovereignty alongside of changes of a political nature, is couched in words that may be called classical, by the late professor King in his History of Babylon (p. 194): ‚In the religious sphere, the rise of Babylon to the position of capital led to a number of important changes, and to a revision of the Babylonian pantheon. Marduk, the god of Babylon, from being a comparatively obscure city-god, underwent a transformation in proportion to the increase in his city's importance. The achievements and attributes of Enlil, the chief Sumerian deity, were ascribed to him, and the old Sumerian sagas and legends, particularly those of the creation of the world, were rewritten in this new spirit by the Babylonian priesthood.' No point of King's argument, nor any single word of his phrasing in this passage, can, I believe, be seriously controverted.

He goes on to say that ,The beginning of the process may be accurately dated to the year of Hammurabi's conquest of Rim-Sin and his subsequent control of Nippur, the ancient centre of the old Sumerian faith'. This passage, too, seems absolutely incontestable, as do these words with which I close the quotation from Mr. King's book, ,It does not appear that the earlier Semites, when they conquered that city, had ever attempted to modify the old traditions they found there, or to appropriate them for their local gods. But a new spirit was introduced with the triumph of the Western Semites. The Sumerians were then a dying race, and the gradual disappearance of their language as a living tongue was accompanied by a systematic translation, and a partial transformation, of their sacred literature'. The causes, character and date ,post quem' of the great transformation, then, seem to me admirably stated by Mr. King.

In this paper I propose to discuss a question upon which this author does not touch directly, viz. the part played by the great king himself in the process. Babylonian history is anything but rich in personalities; yet, in the case of this ruler, we are in possession of no small material, elucidating his actions and views; so the possibility exists of obtaining a tolerably clear conception of his ideas on one of the crucial points in Mesopotamian religious evolution. Theoretically, at least two possibilities present themselves; he may have been the consistent protagonist of the new god to whom he owed his success as a ruler and for whom he therefore wished to secure his due preeminence. Or he may have been as one of ,the earlier Semites' mentioned by Mr. King, ,that did not attempt to modify the old traditions (when conquering Nippur), or to appropriate them for their local gods'. If the latter alternative be proved, all credit, naturally, should be given Hammurabi, by raising Babylon to a dominant political position, to have laid a foundation on which others could build up the new theological structure.

2. In the case of this Babylonian king, the safest way to form an opinion on his attitude towards certain deities seems to be a study of the formulae which were officially fixed to designate the years of

the reign, and which contain references to religious as well as to secular activities on the part of the sovereign. It is true that in the well known passage in the introduction to the Code (I. 1 ff.) we have words of Hammurabi himself, bearing upon the subject under discussion; they are, however, of a more theoretical character, and besides, the decisive phrase (l. 11 f.) is so written as to have caused what seems to me a grave misunderstanding; thus it seems preferable to turn first to the date-formulae. When these were said to refer to religious as well as to secular activities on the part of the king, it is obvious that in his days no such difference prevailed between religious and secular as is current nowadays. His royal work was done entirely in the service of the deity (deities); consequently, when building operations, canal-digging, warlike expeditions, &c. were part of the proper service of the god, the term ‚religious' for his time necessarily suffers an expansion as compared to our word, balanced by a corresponding contraction of the term ‚secular'; and this, in fact, to such a degree that, strictly speaking, our word ‚secular' does not cover anything of quite the same nature in their sphere of thought. Yet, for our purpose the terms are convenient, ‚religious' being used of activities where the name of some deity or some temple is expressly given. Thus the year when Hammurabi conquered Emutbal and Rim-Sin with the help of Anu and Enlil (year 31, VAB V, 591) is taken to be a ‚religious' year, whereas the following year ‚when Tupliash and Emutbal were smitten' is considered ‚secular'. Likewise, to quote a year from another reign, appearing in the table p. 86, when a year is named after the digging of the canal ‚Shamash-hegal' (Sumulail 1), it is tabulated as ‚religious' under the heading ‚Shamash'; if a canal is called ‚the Sumulail-canal' (12), the year is counted ‚secular'. In the former case the nomenclature shows the ruler's mind to be directed towards the god Shamash; at any rate, if the canal was known by that name before, the king appears to have cultivated no such opposition towards this deity as to have desired to omit the deity's name on that occasion. This point of view seems to justify the drawing up of a statistical table for the period of the 1st Babylonian

dynasty, in which is shown for each of its members the number of years when he dedicated works to one deity or another. If a king had the definite purpose of promoting—or discontinuing—the cult of a certain god, it is but natural that such prepossession should influence the annual naming of the year, which for us, on the other hand, becomes a sort of scale on which to read what religious matter was present to the ruler's mind at that time. This also holds good in the case of years when no religious work proper is dedicated to a god but where the date in some other way refers to a deity, as e.g. Hammurabi's 31st year, already discussed above.

3. We now give a statistical table, based on the principles we have set forth in the preceding paragraph. It shows for each ruler of the 1st Babylonian dynasty the balance between religious and secular years; further, and particularly, the deities to whom the rulers' minds were directed, and finally, the number of years devoted to individual deities.

4. A glance at the column containing the years of Hammurabi's reign shows at once that this king did not pursue the outspoken policy of making Marduk of Babylon supreme among gods. In none of his 43 years does this deity appear; once the king dedicates a throne to Sarpanitum (year 12), another formula shows him dedicating a throne to Nabu (16); it is all that he spends upon deities of the circle which down through history gathers round Marduk; neither does Ea appear; he, by the way, is not mentioned in any date of the 1st dynasty, though, as is well known, he appears freely in the Code. Six times (4 + 2) Hammurabi directed his mind towards Enlil of Nippur whom he is supposed to have overthrown: he built the great cell in his temple at Babylon (18, cf. 24), he dug a canal in Sippar named Tishit-Enlil (40 ? Schorr, but see VAB VI p. 118 note b; meaning ,possession of Enlil ?' VAB VI 403); another canal carried the waters of Enlil (33); he conquered Elam helped by Anu and Enlil (31) and destroyed the walls of Mari and Malgu at the command of Anu and Enlil (35). For the determination of Hammurabi's religious attitude these observations are decisive; they are supplemented

by a few other facts: the comparatively large number of secular years (23), the secular character of his legislation and his peculiar gift for great political problems, conquests and administration. It would be rash to call him a freethinker, but he seems entirely to lack such religious zeal as prompted Gudea in his care for Ningirsu and Nebuchadnezzar in his glorification of Marduk. His mind was conservative; he did his work within the bounds of the traditional Enlil-system,[1] only occasionally occupied by an ephemerous care for the cults of the provincial town (and its dependencies) which he first raised to the political capital of an empire.

5. The famous passage in the prologue of the Code (I. 1 ff.) in which Hammurabi points out events in the heavenly world, coinciding with and conditioning his own work in this earthly sphere, is, if the traditional interpretation is followed, incongruous with the view set forth above: it is the very passage upon which the idea of Enlil's resignation in behalf of Marduk is based: ‚When the lofty Anu, king of the Anunaki, (and)[2] Enlil, lord of heaven and earth, he who determines the destiny of the land, committed *ᵈen-lil-ut kiššat niše* (the rule of all mankind) to Marduk . . .' Here, be it observed, it is not *ᵈen-lil-u-tam*, which Marduk receives: that indeed would mean his receiving the dignity and position of Enlil, who thus might be said to have absolutely and finally resigned (Meissner, Babylonien und Assyrien II 15, but cf. p. 46). What is handed over to Marduk is *ᵈen-lil-ut*[3] *kiššat nišē*, i.e. the sovereignty over all the inhabitants of Sumer and Akkad (cf. Louvre I l. 10 ff.). The underlying thought is clear: The supreme power belongs now as before

[1] After finishing this paper the writer finds in the Rev. Paffrath's ‚Götterlehre' (Paderborn 1913) an investigation which from a different starting-point leads to a similar conclusion (H. fußt ganz auf der alten Tradition p. 54, cf. p. 26 ff.). He hopes, however, that his remarks will not be considered superfluous.

[2] L. 45 f. shows that in l. 1 f., also, two gods are meant. In l. 53 Enlil appears alone, as he does in 40. 12.

[3] Or: *bêlut*? For the interpretation it makes no difference, *kiššat nišē* being added.

	Sumuabum	Sumulailum	Zabium	Apil-Sin	Sinmuballit	Ḫammurabi	Samsuiluna	Abieshuḫ	Ammiditana	Ammizaduga	Samsuditana
Marduk		2	1				3	2	11	2	7
Ṣarpanitum		1				1					1
Marduk + Ṣarpanitum							1	1			
„ + Anu + Enlil								1			
„ + Enlil								1			
„ + Shamash						(1)[7]	2		2	1	1
„ + Sin								1			
Anu	2		1?[8]								
„ + Enlil						2	1	2	1	2	
„ + Shamash									1[10]		
„ + Innana + Nanā						1					
Enlil						4	5		2	5 (3?)[12]	2
„ + Nannar								1			
Ea											
Uta-Babbar-Shamash		2	3 + 2?[3]	3		2	1	2	8	7	2
Shunirda-Aia					2					1	
Shamas + Aia				1	2			1			
„ + Adad					1						1
Nannar-Sin	4					1	1	2			1
Ningal							1				
Ninsinna	1										
Innana				3		2			1		

Innana + Nanā		1									
Zamama											
„ + Innana		1[1]				1	1		1	1	
Ninurta							1		4	(2?)[12]	
Ishkur-Adad		3				2		1		1	
Shala						1					
Nergal				3	2						
Nabu						1					1
Tashmetum						2					
The (great) gods	1					2					
Inferior, or not defined, gods or temples				1	4	1	2	2	2	1	3
Total	8	10	7	11	11	23	19	17	33	21	19
Secular	6	22	6	7[7]	10	23	20	11	7	1	5
Uncertain		4	3								4
Grand total	14	36	16 (14)[4]	18 (17)[5]	21 (20)[6]	46 (43)[8]	39 (38)[9]	28	40 (37)[11]	22	28

[1] Emeteursag, year 30; cf. Langdon: Excavations at Kish, p. 14.
[2] Year 9: Renovation of Eibianum.
[3] Years 3 and 4: Fortification of Kar-Shamash.
[4] One date for year 0, one year with double date (12).
[5] One date for year 0.
[6] One year with double date (17).
[7] Variant to date of year 43 in KB III p. 116 ff.
[8] Years with double dates: 8. 20. 42.
[9] One year with double date (9).
[10] Year 2: Enlil, var. Shamash.
[11] One year with a variant (see note 10), one with two events (34) and one with double date (Schorr 604).
[12] Enamtila in years 8 and 14 is certainly meant to be an Enlil-shrine, cf. year 5. Ammiditana year 31 refers to a Ninurta-shrine there, which, I suppose, is also meant in Ammiditana 19. 28. 34.

to Anu and Enlil who delegate particular powers to fellow-members of the community of gods through whom their supreme rule is exercised. The rule of Sumer and Akkad was formerly—under different historical conditions—delegated to gods other than Marduk: it was then the main place of such god's cult whose name ,was elevated' (cf. Code I. 16—17); kings of the third dynasty of Ur might have used the very same phrasing as does Hammurabi, only they would have said ,Nannar' for Marduk and ,Ur' for Babylon. Now it is Marduk who is made Enlil's vicegerent, made great among the Igigi, and it is Babylon, the place of Marduk's cult, whose name was pronounced in the world as the seat of Marduk's everlasting kingdom, whose foundations were firm as heaven and earth (ll. 14—23). Nothing points to Marduk's rising to the level of the old leading deities, much less to his supplanting them. It is he who receives, wherefore, too, he is missing in the catalogue of gods who (in the epilogue) are invocated to protect the work of Hammurabi: the latter's work has its counterpart in actions of Marduk on high, and it is consistent that he, even as the king, is protected and not protecting. Nevertheless, the god might well have been named with the others as guaranteeing his champion's success; only his appearance there would have to be explained from a somewhat different trend of thought.

6. It will possibly be objected to a use of the year-datings as the one practised above, that rulers may have carried out other religious works than those referred to in the formulae. It is known, for instance, that Hammurabi did dedicate to Marduk an undertaking which has not been incorporated there, viz. the temple-building in Borsippa of which we are informed in Louvre II. This circumstance, however, cannot in the least invalidate the evidence from the dates. Probably these were officially proclaimed on the first day of the new year, at any rate as far as the religious dates are concerned, and a ,religious' undertaking may well have been begun after the publication of a year's name and finished so early as not to have been taken into consideration for the naming of the year following. The very

fact of its not being counted there is indicative of its local, provincial character; it is inconceivable that such an enterprise in Marduk's honour should not have been officially proclaimed to the whole country, if Hammurabi had been such a fervent champion of this god's supremacy as he is generally supposed to be. The religious conceptions in Louvre II also correspond closely to those described in a preceding paragraph: Enlil has given him land and people to command, he is proclaimer of (or: proclaimed by?) Anu and . . . of Enlil, he is the favourite of Shamash, and the beloved one of Marduk.

Other temple-buildings not mentioned in dates, are the Innana-house in Halab (CT. 21. pl. 43 f.) and Ebabbar in Larsa (CT. 21. pl. 45 f.).[1] The henotheistic conception in these texts, that Shamash, respectively Innana gave him the command of Sumer and Akkad, thus taking over the part elsewhere played by Enlil or Enlil and Anu,[2] adds an interesting feature to the religious psychology of the king. The existence of a henotheistic inclination of Hammurabi's mind is a little surprising, considering the very definite, clear-cut distinctions he maintains where he enumerates the guaranteeing deities in the epilogue (42. 45 ff.); in any case it does anything rather than disprove the thesis that Hammurabi was in no way a consistent prompter of Marduk's claims.

7. It is not the writer's intention to enter into a detailed discussion of the circumstances which led to that rise of Marduk for which Hammurabi had prepared a foundation by giving the town of Babylon a position of political preeminence. He only desires to point briefly to a few salient features in the statistical table bearing upon the reigns of the five kings following Hammurabi:[3] Shamash appears

---

[1] Nor does 81-8-30. 9 (KB III 121)—a grain-store for Enlil in Babylon—appear in dates.

[2] Louvre I says expressly that Enlil and Anu gave him the rule of Sumer and Akkad, a statement that gives the clue to a correct understanding of Code I. l. 12 cf. § 5 above.

[3] The augmented interest of these kings in religious matters is noted by Mr. King p. 205.

frequently, and Enlil is not lost sight of, but Marduk, particularly, is the object of an increasing interest on the part of rulers, first of all on the part of Ammiditana: he directs his attention to this god in eleven out of thirty-three ‚religious' years, and then on the part of Samsuditana who does the same thing in seven years out of nineteen. For the further investigation into the history of this god's rise, this fact is of some consequence.

(To be continued.)

Many-armed Gods.

By

A. M. Hocart, Anuradhapura.

Prof. A. A. Macdonell has expounded, in the Festschrift Ernst Windisch, a theory why Hindu images are provided with many arms. I have not access to the original so must base my remarks on the summary which he himself gives in the Journal of the Royal Asiatic Society for 1916.

His theory is that an additional pair of arms was added by sculptors to carry the attributes which enabled the worshipper to identify the god. The original pair of hands was engaged in the action of blessing, or teaching, or whatever it was the god might be doing, and so could not hold anything.

The theory has merits which are wanting in too many theories of religion or art: it assigns a very precise cause and seeks to derive the effects in a natural manner without resorting to a subsidiary hypothesis or taking refuge in the capriciousness of things. Nevertheless, I think that most of us do not feel quite satisfied. Even without analysing the facts one has a vague feeling that it is not compelling, because it does not quite fit all the facts. When we come to analyse, we realize the following difficulties.

(1) It seems a very roundabout way of solving the problem to add a pair of arms. Earlier art solved it quite simply by giving the clue on the pedestal.[1] The Hindu artist sometimes neglects to make use of the two arms: thus in an image of Brahmā at Ḳumbakonam and a Vaikuṇṭha at Manakkai the attributes are represented above the extra hands and not in contact with them.[2]

---

[1] Vincent Smith, History of Indian Art, Pl. XXXVIII, fig. 119.

[2] Krishna Sastri, South Indian Images, p. 13, 53.

(2) Some statues have several heads. This peculiarity is as much absent from early art as the many pairs of arms, and it is natural therefore to seek for the cause of its later appearance in the same direction.

(3) Some statues have more than two pairs of arms, although none of them hold any attributes; for instance the Nārāyaṇa at Deogarh, where the hands are not wanted for any particular action and could easily have held attributes.[1] This is quite an early example too, belonging to the Gupta period. Indeed, on reviewing the history of Hindu sculpture, one gains the impression that the obligatory bearing of attributes is late. In the earlier sculptures the arms are performing all kinds of actions with empty hands, or with weapons that are not distinctive, e.g. the Dancing Śiva and the Bhairava at Ellora, Vishṇu of the Three Steps at Seven Pagodas, and so forth. In all these bas-reliefs the multiplication of arms denotes superhuman power and activity. In course of time narrative sculpture disappears, according to the inevitable tendency of the Indian mind, the figures become set, the arms cease to move, and it is then that they are used as convenient attribute holders.

(4) The presence or absence of extra arms is subject to definite rules. Thus Vishṇu as Vishṇu and in certain of his incarnations has four arms; but as Rāma he should never have more than two. As Balarāma he may have two or four: if two, he carries two attributes; if four, four, which shows that the number of attributes depends on the number of arms and not vice versa. The Candraśekhara aspect of Śiva has four arms when in a pacific mood, eight in one not specified by our authority, ten when killing Gajāsura, apparently never six.[2] Goddesses carry attributes, yet have only two arms, except Kālī.

Evidently theological considerations were paramount in deciding the number of arms, and this is far more in accord with what we know of the Indian mind, than Prof. Macdonell's theory. For technical considerations carry far less weight with the Indian than with us.

[1] Vincent Smith, l. c., Pl. XXXV.

[2] Gopinatha Rao, Elements of Hindu Iconography I, 189; II, 115; &c.

The idea of beings with more than one head and two arms is as old as Indian literature. Prof. Macdonell has himself quoted passages from the Rigveda attributing to the gods many faces and limbs. Puruṣa was thousand headed, thousand eyed, thousand footed. Buddhist legend describes Māra making himself thousand armed for his assault on the Buddha, yet Buddhist sculpture makes no attempt to suggest this.[1]

The idea is older even than Indian literature, since it is found in other countries where it can scarcely have been borrowed from India. The Romans gave Janus two faces. Homer knew that Skylla had many heads. Cerberus had three. Geryon was reputed to have had three heads, and his dog had two. The Greeks were not content to imagine this, they attempted to translate their phantasies into art, and drew Geryon as three men joined together like Siamese twins, or as one pair of legs carrying a triple torso.[2]

Long before that Egyptian artists had represented the sun disc with many hands, some holding symbols, some held out to protect the king.[3]

Neither in Egypt nor in Greece did these experiments take root. In Egypt they were made under the influence of an Asiatic heresy, in Greece when art was still a minor, not yet emancipated from pre-Greek and Asiatic art. The artistic sense of both nations rejected these monstrosities. Buddhist art was a pupil of the Greeks and Persians. The influence of its teachers was confirmed by its own sense of moderation, its aversion for violence, extravagance, and profusion. The break-down of this restraint allowed the conceptions which it had moderated in literature and suppressed altogether in art to display themselves with an insolence born of long repression.

This outbreak may have no lineal connexion with the early experiments of the Greeks and Egyptians. Literature alone may have preserved the tradition of many heads and numerous arms; but it is also possible that there was a continuous artistic tradition, not-

---

[1] Jat. I. 72.

[2] Walters, History of Ancient Pottery, vol. I, Pls. XXIII, XXXVIII; vol. II, p. 195.

[3] Breasted, History of Egypt, p. 368.

withstanding the apparent gap of many centuries between the last Greek and the earliest Hindu multi-armed beings. Archaeologists are somewhat too much inclined to confine their attention to the art of the schools. In Europe there is little harm done, at least during those periods when society is fairly homogeneous, because all classes accept the lead of the schools, and those who cannot attain to that standard abstain from art. It is very different in India, where the distance between the highest and lowest is so great, and exclusiveness is so intense that the best people scorn to know what the lowest do, and the lowest have little opportunity of observing what the best do, and so must fall back to a great extent on their own resources. Thus there is in India, besides the standard art, what we may call the coolies' art, which shows no trace of the influence of schools. That art, which uses lime and red dust, would delight the prehistoric archaeologist, if found in the course of excavations, but as they are freshly drawn on modern cooly lines or in caves, they are unduly despised, and their moral is not appreciated. Their moral is that there may be a popular art in perishable materials side by side with the rich man's more refined and durable art, which alone survives for the archaeologist. Another form of popular and perishable art which the more cultivated would disown is masks. These also owe very little to the higher art: they can owe very little, because they cultivate the grotesque, which the schools generally avoid. The Siṃhalese poem Yakkun Natanava translated by John Callaway (p. 3) has a verse (No. 16), ‚A mask was fastened to his head in order to make sixteen faces like those of a tiger and a deer‘. Now the use of masks goes back to a remote antiquity. Some of the characteristics of Siṃhalese masks such as the big eye teeth and the bulging eyes are also found in Javanese masks. They must then have a pretty ancient history, though they never appear in the art of the schools, or only in a very chastened form. Compare, for instance, the Javanese demons of Boro-Budur[1] with Javanese masks.

---

[1] Foucher, L'Art Gréco-Bouddhique II, 579.

After all, it is not usual to see the devil with cloven feet, tail, and horns at the Royal Academy, though he occurs in comical and superstitious prints. In another thousand years there may not be a single devil extant, but plenty of marble statues inspired by Greece.

The Siṃhalese potters have a plastic art which is so independent of sculpture that it may very well be a continuation of prehistoric models.[1]

Thus there are plenty of ways in which an artistic tradition may continue underground, till the decadence of the leaders of thought and art allows it to emerge.

We have definite evidence that many-armed gods were incubating for centuries before they were manifested in sculpture. Śiva appears with four arms on coins of Kaniṣka and Huviṣka in the first century of our era at the very time when the Gandhāra school was Hellinizing Indian art, i.e. introducing Greek ideal types.[2]

It is only the accident of his appearing on these coins that has preserved for us that fact that such figures existed side by side with the higher art, and it may be mere accident that no record is preserved of their still earlier appearance.

In order to understand how these monstrosities ultimately gained access into the higher art, we must study similar processes amongst ourselves. Until no very distant epoch there was only one kind of music heard in Western Europe: there were varieties of that music, from the commonplace easily understood by the masses to the classical which was understood only by the more musical and better trained minds, but it was at bottom the same music, the popular imitating the classical, *longo intervallo*. In recent times, however, the leaders have lost control, the masses have rebelled and sought their inspiraton in negro and other barbaric music, and have produced a style which defiantly sets out to shock all accepted canons of taste. At first jazz was confined to the low dancing hall, but it eventually forced its way into the best drawing rooms, and no one will dance

---

[1] Ceylon Journal of Science, section G, I, p. 10.

[2] P. Gardner, Coins of the Greek and Scythian Kings, pp. 132, 135.

to anything else. It has not, however, yet penetrated, thank God, the concert hall. Thus we have two musics side by side, which may eventually fuse by discarding one vulgarity, the other restraint.

I conceive that something similar happened in India. Monstrosity was just one symptom of the revolt against the intellectuals. At Ellora it is still breathing defiance at the more sober Buddhist art beside it. A few centuries later, its innovations were universally accepted, and degenerated into the stale and tasteless commonplaces, which suggested to Prof. Macdonell his theory.

It remains to trace the history of this type before its recognition by the schools. In order to trace it satisfactorily, we may have to extend our inquiry beyond the confines of India, for India, like every other country, is part of a whole and interacts with the other parts. I should like to draw attention to the three-headed and four-armed Aethiopian deity illustrated in the English translation of Prof. Erman's Handbook of Egyptian Religion. Mrs. C. W. H. Johns, the translator, and Prof. F. D. Griffith have kindly answered my inquiries thus, ‚The representation of the composite deity is unique in Nubia and unparalleled in Egypt. It is on a Meroitic temple at Naga, the date of which is now ascertained to be late in the first, or more probably in the first half of the second century A.D. It can hardly be later or earlier than that. The god is named Aperêmak and is elsewhere figured with one lion-head.‘[1] The figure is thus nearly contemporary with Kaniṣka and Huviṣka. Since it is a solitary example, it can scarcely be the original of the four-armed Śiva. The artist may have imitated Indian models; possibly the movement may have started in a third quarter, taken root in India, but perished in Nubia.

The main problem, however, is not so much how the conception got into art, as how it got into the human mind. The many-handed sun-disc of Akuenaten may possibly be a clue.

[1] Mrs. Johns refers me to Crowfoot's The Island of Meroe, and Griffith, Meroitic Inscriptions, part I, Pls. XVI–XX and pp. 54 ff.

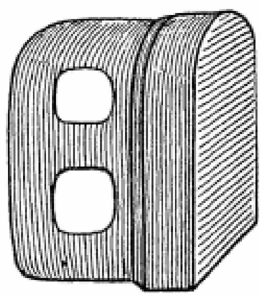
Eine magische Stele aus der Spätzeit.

Von

H. P. Blok.

(Taf. I, II.)

Im Museum Scheurleer im Haag befindet sich eine Stele (Inv. S. 533) aus saitisch-persischer Zeit, welche der Sammlung von Bissing entstammt. Ich verdanke das Recht zur Publikation der freundlichen Einwilligung der Herren Dr. C. W. Lunsingh Scheurleer und Prof. Dr. Fr. W. Freih. von Bissing.[1] Die Stele ist aus gelbweißem Kalkstein; die glattpolierte Vorderseite trägt eine achtzeilige Inschrift. Der Duktus der Hieroglyphen und die Zeichnung der Darstellungen sind sehr sorgsam behandelt worden und das ganze Stück ist außerordentlich gut erhalten. Die Stele selbst (hoch 0,34 m, breit 0,225 m, dick 0,095 m) setzt sich hintenan fort und bildet in der Mitte der Hinterseite ein Querstück (breit 0,15 m), welches von zwei Löchern (0,10 × 0,115 m; 0,10 × 0,0975 m) durchbohrt wird. Die Dicke des Querstückes beträgt etwa 0,10 m. Der Zweck dieses Querstückes, das schwerlich nur zur Stütze gedient haben kann, ist mir nicht deutlich; zur Befestigung der an sich ziemlich kleinen Stele ist es jedenfalls viel zu schwer. Die gute Erhaltung der Vorderseite widerspricht m. E. der Möglichkeit, daß das Querstück von einer späteren Benützung herrühre. Falls die Inschrift erst später auf dem Steine angebracht worden ist, so ist es nicht deutlich, weshalb der Steinmetz seine Stele nicht von dem jetzt unnötigen Hinterstücke bei der Bearbeitung getrennt hat. Weitere Beispiele dieser Art Querstücke sind mir jedenfalls nicht bekannt.

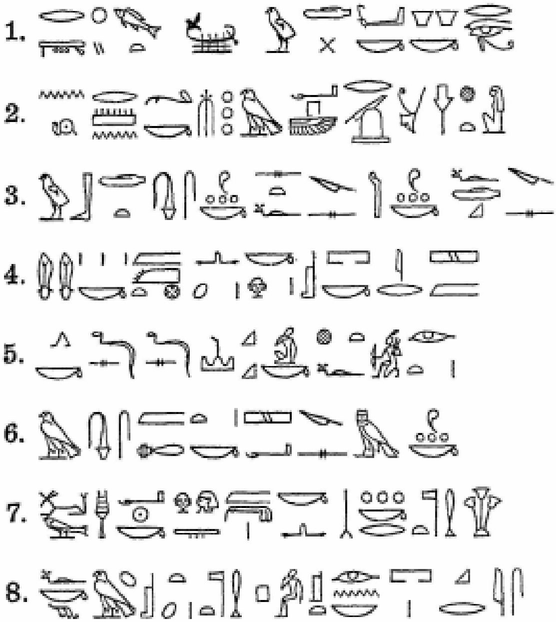


Seitenanblick der Rückseite.

[1] Eine kurze Besprechung erschien im Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving, Juni 1928 (III, 1, S. 15 ff.).

I. Text.

Die achtzeilige Inschrift (←⟶) lautet:



,Nieder! Nieder! Du gieriges Scheusal, der du deine Arme ausstreckest gegen das Auge des Rê und die Horuskinder stürzest (?)! Fliege zum Richtblocke der Sechmet, damit sie deine Glieder verbrenne und deine Finger abschneide und deine Fußspuren (?) in Ägypten ausreiße, ohne daß dein Sohn an deiner Stelle [sei]. Wenn du auf der Feuersee gehst und als Feind (?) das Horusauge verschlingst, möge ihre Flamme in deinem Leibe sein; sie möge deine Glieder abschneiden und elend sei dein Leben auf Erden vor dir. Nicht [richte sich] deine Bosheit gegen den Propheten und Priester des Horsiese, den Propheten Pechrodise, Sohn der Hausfrau Qris.'

Zu Zeile 1.  ist der stehende Ausdruck in Beschwörungsformeln, welche gegen Schlangen u. dgl. gerichtet werden (Lacau,

H. P. Blok, *Eine magische Stele aus der Spätzeit.*



Textes Religieux IV A. 87).[1] *Wdj-ᶜ* schon Dyn. XVIII[2] als Ausdruck für ‚kämpfen‘, wie sonst später (Mar. Dend. IV: 85). Im Mittleren Reiche heißt *wdj-ᶜ* (mit ) ‚drücken auf‘ (Geschwüre usw., Ebers 79. 4; 109. 17). Ich betrachte die Sokar-Barke als Wortzeichen für  (Brugsch, Wörterb., S. 966), dessen Derivat  ‚Habsucht‘[3] seit dem Mittleren Reiche öfters belegt ist. In der sog. ‚negativen Konfession‘ sind es eben diejenigen Seelen, welche sich dieser Sünde () schuldig gemacht, welche dem Blocke überwiesen werden sollen.[4] Das Wort ist auch der typische Ausdruck für Krokodil, dessen Wesen als Feind des Sonnengottes ich schon früher besprochen habe.[5]

Zu Zeile 2. Die Anspielung auf die ‚Horuskinder‘ ist mir nicht deutlich. Ausgenommen die sehr häufige Erwähnung dieser Götter als Leiter und Gehilfen des Toten,[6] welche im Rituale eine bedeutende Rolle spielen[7] und den Verstorbenen magisch schützen (Lacau, Textes Religieux XXI: 22; Metternichstele Z. 43), treten die Horuskinder in der Beschreibung des Kampfes zwischen Rê und dem Apophis als Götter, welche ‚das Messer ergreifen und viele Wunden schlagen‘ (Ä. Z. 38, S. 20 f.) und ‚ihre Lanzen gegen den Feind schleudern‘ (Apophisbuch 23: 22) auf. Sie bezwingen den Gegner des Toten (Pyr. 643 b) und legen dem besiegten Götterfeinde die Ketten an (Bonomi-Sharpe, Taf. 9 B, 10 A). Diese Daten helfen uns wenig bei der Erklärung unseres Textes. Das Wort *rmn* ‚tragen, erheben‘ (parallel mit  Pyr. 1044 b, 1045 b) hat nun aber bisweilen den Sinn von ‚aufheben, von der Stelle rücken, entfernen usw.‘ (Brugsch, Wörterb., S. 637). Im Weisheitsbuche des Amenemope

[1] Vgl. auch Pyr. 663; Berl. 10837 = Naville, Festival Hall of Osorkon, Taf. III: 12.

[2] Im thebanischen Grabe des Amen-ken (Erman, Sitzungsber. Berl. Akad. 1912 [39], S. 920).

[3] Beni Hassan I, Taf. 7: 3; El Bersheh I, Taf. 17 untere Reihe; Bauer B. 291 = F. Vogelsang, Kommentar, S. 201; vgl. Brugsch, Wörterb., S. 966.

[4] Negat. Konf. 13 (Nebseni), 13 (Jûja, Nû); vgl. H. Lange ad Amenemope 8: 2.

[5] Beide Volksverhalen van den Papyrus Harris 500 Verso (1925), S. 178 ff.

[6] Vgl. Pyr. 552 b, 601 c, 1092 c, 1333 b, 1548 b, 1983 b, 2078 b, 2101 b.

[7] Pap. Bûlaq III. 2: 16; 13: 9 ff.; als Gehilfen beim Auferstehen vgl. Pyr. 734 c.

heißt es (VII : 12):   ‚entferne nicht den Grenzstein auf den Grenzen der Äcker‘, ein Ratschlag, dem sich der Proverbiendichter (22 : 28; 23 : 10) in seiner Übersetzung אל־תסג גבול עולם anschließt.[1] Aus einem Lied an Osiris wissen wir, daß der Gott als chthonische Macht die ganze Erde trägt: ‚auf deinem Arm liegt der Erdboden und seine Äcker[2] ruhen auf dir bis hin zu den Stützen des Himmels. Regst du dich, so bebt die Erde usw.‘ (Ä. Z. 38, S. 30). Will vielleicht unser Text mit *rmn* besagen, daß durch das Sichregen des chthonischen Feindes die Himmelsstützen (vgl. Pyr. 1385[a]) und somit die ganze Welt in eine ‚gigantische‘ Bewegung versetzt werden? Diese Ansicht ist mir jedenfalls in ägyptischen Texten unbekannt.

Zu Zeile 3. Zu  vgl. meine Beide Volksverhalen, S. 142. — Das Feuer ist die mächtige Waffe der Sechmet als Symbol des Sonnenauges.[3] Schon in den frühesten religiösen Texten hören wir von ‚der Feuerglut des Sonnenauges‘ (  Pyr. 302[a]), welche die Feinde des Gottes sengt ( Apophisbuch 27 : 8, vgl. 28 : 2) und welche in der Legende von der Vernichtung des Menschengeschlechtes eine bedeutende Rolle spielt. *Wbd* tritt zuerst in den medizinischen Papyri auf als Ausdruck für ‚erheizen‘ (Pap. Hearst 11 : 2—3; Pap. Ebers 69 : 3 in einer sympathetischen Zauberformel), oder für ‚kochen‘ ( Totenb.-Nav. 63 B, Titel). Später[4] wird das Wort fast zum Terminus technicus für die allesverzehrende Glut des Sonnenbrandes, welche den Feind des Götterkönigs oder des verewigten Menschen vernichten soll:  ‚du verzehrst ihre Leichen‘ (Bonomi-Sharpe, Taf. 14 C : 43 ff.). In Dendereh ist es Pachet,[5] die ‚ihre Feinde mit ihrer Flamme verbrennt‘ (), oder die Hathor, die ‚die Berge

---

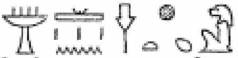
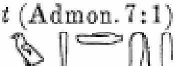
[1] Erman, Sitzungsber. Berl. Akad. 1924 (15), S. 91; vgl. Amenemope 20 : 22 : *rmn pꜣ mꜣꜥ* ‚den Gerechten stürzen‘.

[2] So nach H. Schäfer, Ä. Z. 40, S. 96.

[3] Vgl. meine Beide Volksverhalen, S. 30 ff.

[4] Als ‚Rohrfeuer‘, 4 Sall. 13 : 9.

[5] Vgl. Urk. IV: 286.

mit ihrer Feuerglut sengt‘ ( Dümichen, Geogr. Inschr. II : 36).[1] Wie die Feinde des Gottes, so werden auch die Widersacher des Königs auf Erden[2] und sonstige Dämonen ‚auf den Feueraltären der Sechmet verbrannt‘ (  Apophisbuch 28 : 13); deshalb wünscht der Tote befreit zu werden ‚von jedem Feuer‘ ( [3]), welches Sechmet gegen ihn richtet ( Cairo 9432 : 34 oder  Metternichstele Z. 136). Zuletzt sei noch bemerkt, daß in unserem Texte fehlerhaft das Nomen *wbd·t* (Admon. 7 : 1) statt des Zeitwortes gebraucht wird (man könnte auch   lesen).

Zu Zeile 5. Das Wort *ḫft* ist im Zusammenhange wohl kaum anders als als appositioneller Nominativ zu nehmen.

Den Namen *Ḏsḏs* trägt, außer der Baḥrîjeh-Oase,[4] auch derjenige Teil des Himmels, wo die Sonnenbarke im nächtlichen Dunkel verschwindet:  ‚wenn Rê sich auf dem Gewässer[5] des Desdes-Sees befindet, um ihn im Leben alt werden zu lassen‘ (Apophisbuch 32 : 12). Hier wird der Tote zum Speisetisch des Gottes geladen (  Sharpe, Egypt. Inscr. I. 105 : 16), um ruhig das Wasser genießen zu können (Totenb.-Nav. 169 : 25) in der Nähe des Sonnengottes, welcher in seiner Barke den See durchkreist.[6] Keiner, der in den Feuersee einzutreten weiß, wird abgewiesen.[7]

---

[1] Die erste Zeichengruppe ist *wbd* zu lesen nach H. Junker, Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien, Abhandlg. Berl. Akad. 1911, S. 81.

[2] Vgl. noch Admon. 7 : 1; Apophisbuch 22 : 7, 13.

[3] E. A. Wallis Budge, Sarcophagus of Auchnesraneferab, Z. 145.

[4] Mar. Dend. III : 32; Bubastis Taf. 51 G : 5; Dümichen, Recueil IV : 79; vgl. noch Ä. Z. 56 : 50; 57 : 54; O. L. Z. 1923 : 553; Journal Eg. Archaeol. XI : 79.

[5] Var.  Brugsch, Dict. Géogr., S. 1002; vgl. Urk. I : 108? (Anders G. Roeder, Relig. Urk., S. 113.)

[6] Totenb.-Nav. 153 : 27; Pap. Nû 31 : 10; Pap. Hûnefer, Introductory Hymn, Z. 10.

[7] Lacau, Sarcoph. antér. au Nouvel Empire, I, S. 191 ff.; vgl. Totenb. 22 : 6 (N. R.).

heißt der Teich, auf welchem Rê ging, als er mit den Genossen des Apophis bei At-Nûbs (Saft el-Henneh?) zusammentraf (Griffith, Tell el Yahûdîjeh, Taf. XXIV: 35 ff.; vgl. Maspero, Études d'Archéol. Myth. V, S. 259). Nur wenn der Böse daliegt mit abgeschnittenen Armen, empfängt die Morgenbarke guten Wind, und das Herz des Gottes in seiner Kapelle ist ruhig, da er an der Stütze des Himmels erglänzt.[1] Hier findet also an jedem Morgen der endgültige Kampf zwischen Rê und dem Apophis statt, hier befinden sich die Dämonen der Finsternis (Mutter und Kind V. 6 : 4), zu deren Abwehr magische Formeln wie in unserem Texte geweiht wurden.

Zu Zeile 7. Das Wort *šḏbw* ‚Schaden, Bosheit'[2] findet man namentlich in apotropäischen Texten zur Abwehr (, bzw. ,[3] oder Pyr. 1299 b; Apophisbuch 29 : 7) jeder magischen Gefahr.

Zu Zeile 8. Der ‚kahlköpfige' Priester (schon Harhotep 423) wird in This, Theben, Memphis, im unterägyptischen Hermopolis und namentlich in den heliopolitanischen Tempeln erwähnt (vgl. Berl. 20339). Vgl. die Ausführungen K. Sethes, Ä. Z. 57, S. 24.

II. Die Darstellungen.

Wo der Text unserer Stele den gewöhnlichen magischen Inschriften nahesteht, da sind es besonders die Darstellungen, welche das Interesse erregen.

Rechts sitzt auf einem hohen Thronsessel[4] die löwenköpfige Sechmet; sie trägt die Atefkrone. Die linke Hand umfaßt eine Lotosblüte, die rechte hält das ☥-Zeichen. Die vertikale Inschrift lautet:

[1] Totenb.-Nav. 15 A 3 : 11 ff.; vgl. Petrie, Six Temples, Taf. I. 4 : 4 ff.; Mag Pap. Harris VI : 1, 11.

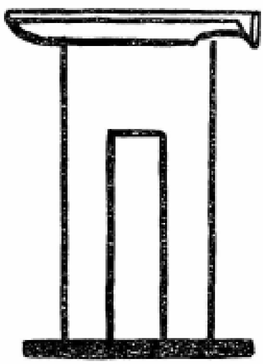
[2] L. Speleers, Figurines Funéraires Égyptiennes (1923), S. 125, vgl. H. Bonnet, O. L. Z. 1924 : 401; G. Lefébure, Œuvres Diverses II, S. 193.

[3] Sitzungsber. Berl. Akad. 1912 (39) : 923; Pyr. 308 e, 312 d; Lacau, Textes Religieux 49 : 12; Urk. IV: 117; Apophisbuch 23 : 20; 24 : 2; 25 : 2 usw.

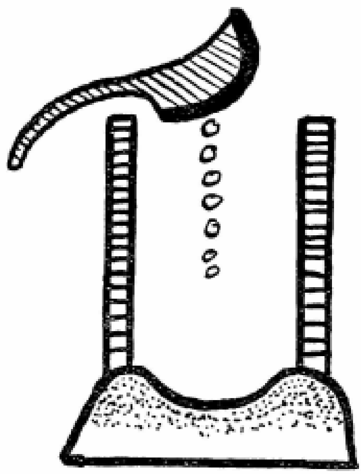
[4] Vgl. die ausführliche Detaillierung dieses Sessels im Tombeau de Séti I, Partie II, Taf. 9; III, Taf. 1.



sic ‚Sechmet, die Herrin des Richtblockes, deren Feuer jeden bedroht (?), die Große (?)‘ (wohl nicht ‚Herrin der Krone‘). Die Darstellung zur linken Seite ist interessant, weil sie uns den altägyptischen Richtblock, aus der Hieroglyphik schon bekannt (var.), detailliert vor Augen führt. Die Beischrift nimmt Bezug auf die beiden Messer, welche über dem Blocke dargestellt sind.[1] In den Vignetten des Totenbuches (Kap. 50)



Naville l. c., A. E.



Pap. Ani, Taf. 16.

findet man folgende Formen: Der Sandhügel im Pap. Ani ist braun auf weißem Hintergrunde, grün ist das Messer, rotbraun das Blut; die aufrechtstehenden Pfähle sind in grün-gelb-braun-gelb-grünen Bändern bemalt. Die Vorrichtung zur Fesselung des Schlachtopfers am Blocke lernen wir an unserer Stele genauer kennen.

[1] Es sind sehr deutlich zwei Messer, nicht ! Das Messer in der Abb. Pap. Ani, Taf. 16 hat die Form des *ds*-Messers, nie des Beiles (vgl. Beni Hassan III, Taf. 9 : 4; 10 : 2; Ptahhotep I, Taf. 13); vgl. noch Alan Gardiner, Egyptian Grammar (1927), S. 500; Griffith (Hieroglyphs, S. 63) betrachtet auch hier das Zeichen als ‚a bowl intended to receive refuse or liquid, which would be carried down the central support or drain-pipe (?)‘. Die Darstellung bei Naville ist eine schematische Wiedergabe eines Untersatzes dieser Art, dessen richtige Bedeutung man vergessen hat.

Mit hölzernen Fesseln[1] gebunden ( Mythe d'Horus, Taf. 15:7) wird das Schlachtopfer zum Richtblocke geführt. Die Hieroglyphe  zeigt den Feind an einen gabelförmigen Pfahl  gebunden, dessen Namen  uns die Königsgräber überliefert haben.[2] Bei Mariette, Dendereh IV, Taf. 56, sehen wir, wie in unserer Darstellung, den Esel an den Pfahl gefesselt; drei Messer stecken ihm im Bauche. Diese ist die einfachste Vorrichtung zur Enthauptung, wie sie im Niltale wohl in uralter Zeit üblich war und in der religiösen Literatur beibehalten wurde. Es ist eine löwenköpfige (männliche!) Sechmetfigur, welche im Grabe des zweiten Sethos (IV, Taf. 43) die so gefesselten Feinde enthauptet. Bisweilen wird dieser Pfahl symbolisch umgestaltet; so trägt er auf dem Alabastersarkophage desselben Königs einen Anubiskopf  (Bonomi-Sharpe, Taf. 18), und im magischen Harrispapyrus sind es die Himmelsstützen,[3] welche, in derselben Form gedacht, den gefangenen Feind festhalten ( l. c. VI:7). Schwierig wird diese Frage durch den Umstand, daß in mehreren Texten das Wort  eine andere Bedeutung hat. Oft ist die Rede von  als Waffe des Sonnenheros[4] oder auch des Apophis-Seth.[5] Wir haben es hier zu tun mit einer Art Speer oder Spieß, wie aus den folgenden Paralleltexten deutlich hervortritt:



‚den eisernen Speer in ihm, läßt er ihn ausspeien, was er (nl. Seth) verschlungen hat' (Totenb. Ani 108:7—8).

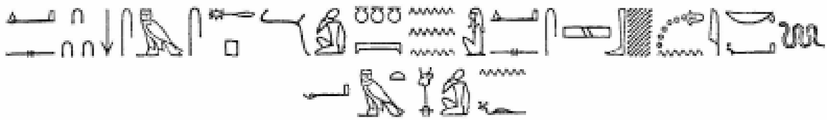
[1] Vgl. meine Beide Volksverhalen, S. 48; zur Fesselung vgl. Apophisbuch 28:11.

[2] Tombeau de Séti I; II Taf. 10/11 = Champollion, Notices I, S. 770, 775; Bonomi-Sharpe, Taf. 17:17; vgl. G. Lefébure, Œuvres Diverses III, S. 200ff.; Ä. Z. 37 (1899), S. 146.

[3] Vgl. Acta Orientalia VI (1928), S. 257 ff.

[4] Apophisbuch 27:9; Totenb. Pap. Nû 108:7ff.

[5] Apophisbuch 30:5, 10.



,er stößt seinen Speer in den Fresser des Nûn und läßt den Feind ausspeien, was er verschlungen hat' (Pap. Bûlaq 17. III: 7).

Die Zusammenstellung dieser beiden Texte läßt keinen Zweifel übrig, daß der *mtȝw* bisweilen wirklich mit der *mʿbȝ*-Harpune identisch sei (vgl. Pyr. 1211[c] bis 1212[a]).

Den Gesetzen der perspektivischen Darstellung gemäß ist auf unserer Stele der gefangene Eselfeind an (nicht in) dem Richtblocke abgebildet.[1] Er liegt an der Kette, welche an der rechten Seite des Blockes an einem Pflocke befestigt ist. Links und rechts vom Blocke stehen die zwei kurzen, senkrechten Pfählchen, welche auch in der Hieroglyphe angedeutet sind.

Der Richtblock heißt in den ägyptischen Texten entweder  oder .[2] Das erstere Wort bezeichnet auch die Schlachtbank für das Vieh, namentlich im Demotischen.[3] Das Wort  ist Nomen femininum zu  ,hinrichten, töten' (neuägyptisch), welches speziell juridische Bedeutung hat: in den Kriminalakten des Neuen Reiches tritt z. B.  (,Halsverbrechen', Pap. Abbott 6 : 12) als Variante auf für gewöhnlicheres  (Pap. Rollin 4 ff.; Pap. Lee 2 : 4; Max. d'Ani II : 1; Maspero, Étude d'Archéol. Myth. III S. 376). Im thebanischen Grabe des Montuherchopšef findet man zweimal[4] den Ausdruck  oder  ,the pit of burial'. ,Le mot „fosse" paraît désigner ici, comme le mundus latin, une sorte de

---

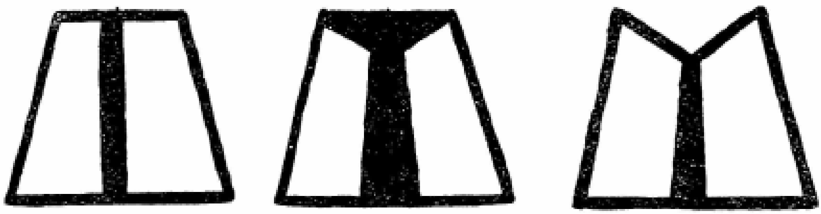
[1] Obgleich Apophisbuch 33 : 5 von der Strafe *m ḫn ḫb·t* ,im Blocke' spricht, was, soviel ich weiß, sonst nicht vorkommt. (Nicht hierher gehört der Ausdruck *pr m-ḫn ʿ.t-nm.t* Pap. Rhind ed. Brugsch V: 1.)

[2] Im Mittleren Reiche auch  (P. Lacau, Textes Relig. II. A 37). Das Wort  ebenda XIII. 19; LXXII. 41 und Pyr. 1393 (mit !).

[3] Harfner V: 7; Pap. Insinger 6 : 4; 20 : 22; Fragm. Ricci II : 18.

[4] Davies, Five Theban Tombs, Taf. 8 und 43.

passage supposé pour les offrandes envoyées au monde souterrain, tandis que les holocaustes destinés aux dieux d'en haut montaient en fumée vers le ciel'.[1] Dieser Beschreibung der scheint mir die Darstellung des Richtblockes im Ani-Papyrus ganz nahe zu stehen: ein einfacher hölzerner Aufbau ruht auf dem Sande, wo das Blut des Schlachtopfers vom trockenen, ausgehöhlten Boden aufgenommen wird. Die schließt sich eher der oben genannten Darstellung Navilles an. Die Vorrichtung zur Aufnahme des Blutes befindet sich im Blocke selbst; es fließt zusammen in ein Reservoir oder Sammelbecken, eine flache und offene Schale, welche, in der Mitte durchlöchert, sich mittels eines Abflußrohres entleert. Man vergleiche die folgenden Formen, welche den Pyramidentexten entnommen sind.[2]



Jedenfalls glaube ich, dieses Zeichen vom ,Untersatze' der Präposition trennen zu müssen.[3] In der obengenannten Vignette zu Totenb.-Nav. Kap. 50 hat der Zeichner diesen Untersatz des Richtmessers in Hausform schematisiert. An ein ,Haus des Messers' (etwa *ḥ·t-ds*) wird man hierbei wohl nicht denken dürfen.

Der Henker beim Blocke heißt var. ,Fleischer, Metzger',[4] welcher Name noch spät als Priestertitel in

[1] G. Lefébure, Œuvres Diverses III, S. 289.

[2] Nr. 1: Pyr. 2194 c; Nr. 2: Pyr. 811 d, 865 c (N); Nr. 3: Pyr. 214 c, 865 c (M). 869 c.

[3] Vgl. Griffith, Hieroglyphs, S. 63; Blackman, Rocktombs of Meir II, S. 39; Davies, Ptahhotep I, S. 25, 36.

[4] Nicht *mnḥ* ,Jüngling' (Ostr. Cairo 25213 Verso 5; 4 Anast. 16:2 usw.). Unser Wort ist ursprünglich semitisch (מנח Ä. Z. 53:86). Ein Brief aus Dyn. XXI (El-Hibe) nennt einen ,*mnḥ* des Heerführers' (Ä. Z. 53:29).

Dendereh beibehalten wurde. Sie ‚stehen beim Richtblocke, die Fleischer, bereit mit dem Steinmesser' zum Töten ([1]). Während der achten Dûatstunde ist einer derjenigen Dämonen, welche die *ꜣḫw* mit ihrem Steinmesser zerfleischen.[2] Einmal heißt (vgl. die Inschrift auf unserer Darstellung) der Henker auch (Amenemope 15 : 3, vgl. Journal Eg. Archaeol. 12 : 24).

Ziemlich gering ist die Zahl derjenigen Texte, in welchen vom Richtblocke für gewöhnliche Menschen die Rede ist. Das jüngst veröffentlichte Weisheitsbuch des Amenemope gibt den guten Ratschlag: ‚Übergib das Eigentum seinen Besitzern und suche dir selbst deinen Lebensunterhalt; lasse nicht dein Herz in ihren Häusern bauen, damit nicht dein Gebein der Richtstätte verfalle'[3] (Amenemope 21 : 17—20). Der siegreiche Fürst sagt zum überwundenen Feinde: ‚Verliere nicht die Aussicht auf eigene Rettung, wodurch du heute zum Tode geführt werden solltest' (Urk. III : 24). Auch der gewöhnliche Missetäter wird mit Gottesstrafe an Amons Richtstätte bedroht.[4] Der Rechtssprache der menschlichen Justiz entnommen[5] sind auch die Ausdrücke ‚dem Blocke überweisen' (Apophisbuch 28 : 10) und (Totenb.-Nav. 1b : 12). Im letzten Beispiel wird die erwähnt. Was

[1] Apophisbuch 26 : 14 (beachte das Götterdeterm.!); vgl. ibid. 22 : 21; 27 : 14; 33 : 6; E. A. Wallis Budge, Osiris I, S. 202; Maspero, Études d'Archéol. Myth. I, S. 291 (im Rituale).

[2] Tombeau de Séti I, Partie IV, Taf. 48 dritte Reihe.

[3] Vgl. Griffith, Journ. Eg. Archaeol. 12, S. 218; *nmj.t* wie Cairo 9431 bis : 23.

[4] Dekret des Amenophis, Sohn des Hapu, Z. 7 ff.; vgl. Sitzungsber. Berl. Akad. 1910 (47), S. 934. Der allgemeine Gebrauch *nm.t* ‚Blutbad', außer demotischen Belegstellen (Petubastis 10 : 6), schon Urk. III : 28.

[5] Sitzungsber. Berl. Akad. 1912 (39), S. 931; für *ḫmj* vgl. meine Beide Volksverhalen, S. 16. Meistens findet man gebraucht (G. Lefébure, Tombeau de Pétosiris, Textes [II, 1923] LXIII, Z. 4; usw.).

damit gemeint ist, zeigt sich aus 
 ‚ich speise seine Altäre auf Erden und erfrische ihm die Gottesschlachtbank mit großen Schlachtopfern in seinem Tempel‘ (Urk. IV: 163, vgl. Pyr. 696^{b}), die Schlachtbank also,[1] wo dem Gotte Gebratenes und Fleisch dargebracht wird (Pyr. 214 c = 2194 c; 811 d; 869 c; Blackman, Rocktombs of Meir II, S. 16); Pyr. 865 c nennt speziell Osiris und Seth in diesem Zusammenhange. Als Richtstätte für die Verdammten, wo der Gott den Bösen henken läßt, wird die *nm·t* zuerst im Mittleren Reiche erwähnt (Lacau, Textes Religieux LXIII, Z. 2 ff. usw.).

Der Richtblock steht unter der Aufsicht eines Gottes oder einer Göttin, bzw. Sechmet (Anchnesraneferab Z. 132; Apophisbuch 28: 10), Thôt oder Shesmû. Schon in den Pyramidentexten tritt Thôt gegen die Feinde des Osiris als Henker auf (Pyr. 635 c, 962, 2110 c) und bleibt, in den späteren Rê-Texten,[2] diesem seinem Amte treu (Totenb.-Nav. 134: 9), indem seinem Blocke die Feinde des Sonnengottes überwiesen werden (Apophisbuch 30: 2, 14). Auch den Keltergott, der in der Überlieferung die Seelen der Verdammten in seinen Kesseln gekocht haben soll (Pyr. 403), finden wir später wieder als den Träger des Steinmessers (Totenb.-Nav. 153 A: 32), der ‚die Sünder an seinen die Seelen zerschneidenden Richtblock fesselt‘ ( Totenb.-Nav. 17 = Urk. V: 56).

Obgleich bisweilen die Gegner des Osiris[3] dem Blocke verfallen, sind es meistenfalls die Feinde des Sonnengottes, welche dem Beile des göttlichen Henkers zum Opfer fallen.[4] Der Blutgeruch der Richtstätte schreckt sie von ihrem bösen Vorhaben ab (

[1] Vgl. die Abbildung Rec. Trav. 13 (1914), S. 175.

[2] P. Boylan, Thot (1922), S. 58 ff., 81 ff.

[3] Pap. Bremner 2: 14; 5: 5; 16: 18.

[4] *Ḫr r* (Apophisbuch 27: 17) oder *prj m* (ibid. 24: 4; Negat. Konf. Nû 16, Nebseni 19, Ani 15, Juja 13; im Pariser demotischen Totenbuche II: 1 mit *hi* übersetzt).

 Metternichstele Z. 2). Außer dem Schlangendämon , welcher gefesselt[1] dem Blocke zugeführt wird, ist es neben dem Apophis der Esel,[2] welcher als Götterfeind verhöhnt und gehenkt wird. In unserer Darstellung sitzt er schon als Schlachtopfer, das Gesicht dem Richtblocke zugewandt, im Gegensatz zu den Vignetten des Totenbuches, wo der Tote immer dem Blocke den Rücken kehrt. Daher auch die Drohungsformel im Apophisbuche  ,indem du dem Blocke verfällst, dein Antlitz ihm zugewandt' (31:16). Den Esel als Verkörperung des Apophis[3] kennt schon das Mittlere Reich (Lacau, Textes Religieux XLI:208), und erst seit der XXII—XXVI. Dynastie wird der Schänder einer Stele oder einer sonstigen Inschrift bedroht mit der Schändung seiner Frau und seiner Kinder von einem Esel.[4] Bis in die Spätzeit liefert der Esel wirksame Ingredienzien für magische Zwangsmittel. Seine Exkremente beschwören die Geister der Verstorbenen herauf,[5] seine Haut wirkt magisch (Zoega, Catal. 628) und das Tier selbst hilft dem Schatzgräber beim Suchen nach verborgenen Reichtümern (Zoega, Catal. 35 f.). Den Typhon mit Eselskopf kennen noch die Gnostiker.[6] Wie in unserer Darstellung wird auch im

[1] Abbildung bei Bonomi-Sharpe, Taf. II, vgl. Totenb.-Nav. I, Taf. 134, Nr. 19.

[2] Allgemein G. Lefébure, Sphinx V, S. 77 ff.; Ball, P. S. B. A. 32, S. 64 ff.; Plutarchus, de Iside, Kap. 30, 50.

[3] Bisweilen wird der Esel als dämonische Figur in den Texten mit dem Prinzip des Guten verwechselt; vgl. Pleyte, Étude sur un rouleau magique (1869), S. 156 ff.; W. Max Müller, Egyptian Mythology, S. 108 ff.

[4] Sitzungsber. Berl. Akad. 1910 (47), S. 945.

[5] Griffith-Thompson, Demotic Magical Papyrus IX:10; F. Lexa, La Magie dans l'Égypte antique (1925) I, S. 104; vgl. Pauly-Wissowa, Real-Encycl., S. 642 ff. Der Esel wurde verabscheut wegen seiner *ἀσελγεία* und *ὕβρις* (vgl. Plato, Phaedr. 81 C; Lucianus, Piscator Kap. 34; Pseudol. 3). Vgl. weiter noch Ps.-Plut., Septem Sap. Conv., Kap. 5; Aelianus, Hist. Animal. XI:6; Apuleius, Metam. X:28 usw.

[6] Buch Jehû 141, Codex Brucianus ed. C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften (1905) I, S. 334. Die Erklärung *ὀνοκέφαλος ἄνθρωπον τῆς πατρίδος μὴ ἀποδημήσαντα σημαίνει* bei Horapollo I:23 begreife ich nicht.

Totenbuche der Esel mit zwei Messern abgebildet, immer en face (Totenb.-Nav. 182 A. f. Vignette; Pap. Anhai, Taf. 2), und in den Königsgräbern wird eine Form des Horus mit dem Namen   erwähnt.[1] Der Esel ist mit oder als Apophis der eigentliche Erbfeind des Sonnengottes, dessen Vernichtung die Magie mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln beabsichtigt:   ‚ich schlage den Esel und vertreibe den Erbfeind' (Pap. Ani, Taf. 1:14ff.). Täglich soll man die siebenundsiebzig Bücher über seine Vernichtung lesen (M. Mögensen, Inscr. Hiérogl. de Copenhague, S. 48),[2] und gerade diese heilige Zahl (Pyr. 1209ᵃ; Mag. Pap. Harris 6:6, 7:6) soll der Beschwörung höhere Wirksamkeit und innere Kraft verleihen. So sind es umgekehrt auch siebenundsiebzig Esel, welche im oben genannten Desdes-See den Sonnengott auf der Fahrt bedrohen (  Mutter und Kind V. 6:4). Am Ende dieses Sees, wo Nacht und Tag einander berühren, steht der Richtblock, wo der Dämon der Finsternis jeden Morgen getötet wird, damit die Sonne ihre Tagesbahn siegreich antreten kann. Im Osten der Welt also befindet sich die göttliche Richtstätte ( Lepsius, Totenb., Taf. 13:13). Da begrüßt am Morgen der Mensch seinen Lichtgott, nachdem dessen Gegner besiegt ist (  Budge, Book of the Dead, S. 4). Die Beschreibung der letzten, zwölften Nachtstunde des Dûatbuches fehlt im Sethosgrabe, sie wird uns aber in den Papyri überliefert (G. Jéquier, Le Livre de ce qu'il

---

[1] Maspero, Études d'Archéol. Myth. II, S. 50. Die Lesung  bei Totenb.-Nav. 40 L. ε soll verbessert werden nach Pap. Nû, Taf. 8. Interessant erscheint im K. 125, wo von einem Gespräch zwischen dem  und der Katze die Rede ist (Pap. Nû, Taf. 24:12), die Lesung ‚zwischen dem Esel und der Katze' (Budge, Book of the Dead II, S. 142) in Anlehnung an Kap. 17, wo die Katze den Schlangenfeind zerschneidet.

[2] Zu verbessern nach dem thebanischen Texte bei H. Brugsch, Wörterb., S. 1415.

y a dans l'Hadès, 1894, S. 132 ff.). Hier handelt es sich jedoch nicht mehr um die eigentliche Dûat, sondern um die Neugeburt des Sonnengottes zwischen den Beinen der Himmelsgöttin Nût ( ). Es ist auch nicht mehr in Mumienform ( ), sondern als Morgensonne , daß der Gott in der Frühe nach der Entbindung seiner Mutter[1] erscheint (τῆς νῦν τεκούσης φῶς τόδ' εὐφρόνης Aesch., Agamemnon V. 279). Auch der Name dieses letzten Zirkels verrät schon die Tatsache, daß es mit dem nächtlichen Reiche der Finsternis ein Ende genommen hat; es heißt: ‚Die Finsternis wird zum Aufgange der Sonnengeburt' ( ). Die eigentliche Dûat hört also am Ende der elften Stunde schon auf, was auch begreiflich wird, wenn man bedenkt, daß der letzte Abschnitt der Nachtfahrt des mumifizierten Sonnengottes während der zehnten und elften Stunde im Jenseits stattfindet an jener Stätte, welche in der mythologischen Geographie der Nekropole von Heliopolis (Jéquier, l. c., S. 122, vgl. Metternichstele Z. 173), also der irdischen Sonnenstadt gleichgestellt wird. Hier findet auch ein Totengericht ( ) statt; wo die feindlichen Seelen in Fanggruben oder Öfen hineingeworfen werden.[2] Neben der ‚Herrin des Messers' ( ) ist es, wie jetzt begreiflich ist, eine ‚Herrin des Blockes' ( ), die hier die Aufsicht führt über die Bestrafung der Verdammten. Die zwölfte Dûatstunde heißt ‚die, welche die Schönheit der Morgensonne schaut' (Maspero, l. c. II, S. 141) in Anlehnung an den schon oben genannten Text des Totenbuches: ‚ich schaue die Sonne bei ihrem Aufgange am Morgen, nachdem die Feinde dem Blocke verfallen sind' (Budge, Book of the Dead I, S. 4).

Die Richtstätte des Gottes befindet sich also am Ende der nächtlichen Gefilde der Finsternis oder auch am Ende des Desdes-Sees, welcher einer der vielen Namen ist, womit der Ägypter in

---

[1] Vgl. Mariette, Monuments Divers, Taf. 46; Maspero, Études d'Archéol. Myth. II, S. 140 ff.; H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter (1891), S. 182 ff.

[2] Tombeau de Séti I, Partie II, Taf. 23 und 24.

seiner mythologischen Geographie das Jenseits andeutete. Die so oft vorkommende Zusammenstellung des Desdes-Sees mit der Erwähnung des Blockes in magischen Texten will also eine Art Epitome der Dûat geben.

Zuletzt möchte ich noch einiges bemerken über die Form des Blockes , wie sie im Determinativ wiedergegeben wird und welche weder mit den Vignetten des Totenbuches noch mit der oben besprochenen Form  und Var. in den Pyramidentexten in Einklang zu stehen scheint. Die Darstellung scheint einen Sand- oder Erdhügel abzubilden, welcher zwischen zwei Pfählchen oder auch in einer hölzernen, kreisrunden Einfriedung (Durchschnittszeichnung?) aufgetürmt liegt. Sie steht der Vorstellung der Vignette Pap. Ani, Taf. 16 am nächsten.

Eine zweite, mir sehr ansprechende Erklärung gebe ich nur unter größtem Vorbehalt, weil sie vielleicht vielen zu weit gesucht erscheinen wird. Wir haben gesehen, daß die Richtstätte immer im Osten gedacht wird, wo die Sonne aufgeht (Lepsius, Totenb., Taf. 13 : 13), und selbst gewissermaßen eine Conditio sine qua non ist, weil die Sonne erst erscheinen kann, nachdem der Feind des Gottes dem Richtmesser erliegt. Der Gedanke liegt nahe, den Block eben an jener Stelle zu suchen, wo der Gott vom Tode aufersteht, um sein neues Tagesleben anzufangen, d. h. an jenem Urhügel, dessen Wesen A. de Buck in seiner trefflichen Dissertation (1922) näher untersucht hat. Der Sandhügel des Socaris in der Dûat, als Kuppel der Nacht, aus welcher Cheperi als Skarabäus hervorgeht,[1] hat gerade dieselbe Form als der ‚Block' in unserer Darstellung. Wir würden es also in der Darstellung des ‚Blockes' zu tun haben mit einem Duplikate des Urhügels oder des Horizontberges,[2] wo Rê am Morgen

[1] Tombeau de Séti I, Partie I, Taf. 27; W. B. Kristensen, Het leven uit den dood (1926), S. 96. Zur Auferstehung aus dem Sandgrabe vergleiche noch Tombeau de Séti I, Partie IV, Taf. 44, 45; Totenb.-Nav. 86, Vignette L a; usw. Auch die aus Rê hervorgekommenen Figuren (Bonomi-Sharpe, Taf. 4 f.) sind im Horizonthügel dargestellt.

[2] Totenb.-Nav. 16 A, Vignette L a und 16 B, Vignette L a, D a.

erscheint und die Götter geboren werden (Pyr. 934a, 1382, 1704c) und wo wir eben deshalb auch die Richtstätte seiner Feinde am ehesten erwarten dürfen. Die Lokalisierung des Urhügels bei Heliopolis (Totenb. 17; Urk. III: 38 usw.) würde auch mit der Tatsache, daß im Dûatbuche die Richtstätte gerade in der heliopolitanischen Region (Stunde 10 bis 11, s. oben) erwähnt wird, in Einklang stehen.

Doch, wie gesagt, diese Erklärung scheint mir etwas zu weit gesucht und ich möchte einstweilen das Determinativ  als den Sandhügel betrachten, wo die Feinde des Gottes und des Menschen gehenkt werden und dessen Prototyp uns die oben genannte Vignette Pap. Ani, Taf. 16 vor Augen führt.[1]

[1] Beachte, daß in unserer detaillierten Darstellung das Messer nicht im Blocke steckt, wie es so oft beim Determinativ der Fall ist, sondern darüber schwebt! Auch diese Tatsache scheint mir die Annahme zu bestätigen, daß der ‚Block' nicht ein Holzklotz oder ähnliches, sondern ein Sand- oder Erdhaufen ist.

Die Verwendung einiger iranischer Götternamen im Manichäismus.

Von

O. G. von Wesendonk, Dresden.

Vorbemerkungen.

Die manichäische Glaubensform ist ein Glied in der gnostischen Bewegung. Die Gnosis wieder ist die Frucht des Hellenismus, der Durchdringung des Ostens durch das Griechentum. Orientalisches und hellenisches Gut finden sich in ihr untrennbar vermengt. Griechische Methodik verband sich mit der Phantasie und dem Mythos des Ostens zu einem wirren, vielgestaltigen Gebilde, das sich keiner systematisierenden Ordnung einfügt. Daß die Erkenntnis, deren Organ die Vernunft sein sollte, sich mit wüster Zauberei paart, erscheint auf den ersten Blick erstaunlich. Die Quelle der wahren Gnosis ist aber nicht der denkende Geist, sondern die vom gläubigen Gemüt aufgenommene Offenbarung. Ein übernatürliches Element führt also zur Erkenntnis. Ägypten und Mesopotamien gelten als uralte Sitze der Offenbarungswissenschaft. Ob die Religionen des Nillandes und Babyloniens wirklich von alters her ein ausgeprägtes System göttlich offenbarter Weisheit kannten, ist vorläufig noch nicht zu entscheiden. Vielleicht entstammen alle diese Überlieferungen erst der hellenistischen Epoche, die den vom Griechentum bezwungenen Völkern des Ostens eine geheimnisvolle uralte Weisheit beilegte. Einzelne Vorstellungen ägyptischer, syrischer, babylonischer und kleinasiatischer Kulte, mazdaistisch-iranische, ja auch indische Anschauungen, volkstümliche Zaubergebräuche, wie sie noch im heutigen Orient weiterleben, und die ganze reiche Fülle des Helleni-

schen haben sich verbunden. Aus dem Bereich der Philosophie und des Mysterienwesens stammen die Vorstellungen, die in der Gnosis sich auch der neu entstandenen christlichen Welt bemächtigen. Nicht nur die katholische Kirche, auch ein heidnischer philosophischer Geist wie Plotin (Enn. II 9) hat die Lehren der Gnostiker verworfen.

Vom Standpunkt wissenschaftlicher Systematik aus darf man freilich die gnostischen Gebilde nicht betrachten, auch wenn sie Spuren philosophischer Anschauungen aufweisen. Die gnostischen Lehren und mit ihnen der Manichäismus gehören der religiösen Sphäre an, die man von der Philosophie scheiden muß und die man für sich betrachten soll. Philosophie und Religion, beide suchen eine Erklärung des Weltgeschehens zu geben, aber von verschiedenen Ausgangspunkten aus.

Mānīs Versuch gehört in das Gebiet des Religiösen. Die scheinbare Phantastik und Symbolik seines Systems verdeckt einen scharf durchdachten Aufbau, der nach außen absichtlich verhüllt wurde und nur dem Eingeweihten zugänglich war. Das stempelt seine Lehre aber nicht zu einer Philosophie, die mit Ausnahme Indiens dem Orient überhaupt fremd bleibt, so sehr die philosophische Gedankenwelt des Griechentums auch den Osten durchsetzt und befruchtet hat.

Schon um ihrer räumlich wie zeitlich starken Wirkungen halber verdient die manichäische Religion Beachtung. Nur die Untersuchung einzelner Erscheinungen vermag zu einer richtigen Einschätzung dieser Lehre zu führen, die das gnostische Erbe aufnimmt, es aber unter einem höheren Gesichtspunkt verwaltet als selbst die scheinbar philosophischesten gnostischen Lehrhäupter. Mānī hat eine neue Weltreligion schaffen wollen und ist für seine Überzeugung den Kreuzestod gestorben. Allein das spricht für den inneren Ernst seines Wollens, wo es ihm verhältnismäßig leicht gewesen wäre, sich den Mōbeds gegenüber zu Zugeständnissen zu bequemen. Das mazdaistische Gewand, das Mānī seiner Glaubensform gelegentlich gab, barg aber einen Kern, der mit der im Sāsāniden-

reich anerkannten Theologie nichts gemein hatte als manche Namen und Bezeichnungen.

Dies näher zu begründen ist der Zweck der folgenden Ausführungen.[1]

I.

Die genauere Erforschung des manichäischen Lehrsystems hat gezeigt, daß es sich hier um den Versuch handelt, vom Standpunkt der gnostischen Weltanschauung aus eine neue, alle bisherigen Doktrinen zusammenfassende und zugleich überwindende Religion zu schaffen. Zu den ursprünglichen Bestandteilen des von Mānī aufgeführten Lehrgebäudes gehören hellenistische, christliche und auch scheinbar einzelne mazdaistische Elemente, die Mānī freilich alle in seinem Sinn umdeutet. Ist in der Verarbeitung der zuletzt auf das Wirken des Poseidonios zurückzuführenden Anregungen aus dem Bereich der griechischen

[1] Für die Umschreibung der iranischen Namen und Worte wurde unter Anerkennung der von Andreas erschlossenen philologischen Erkenntnisse die überlieferte Methode aus praktischen Gründen beibehalten. Auch bei der Wiedergabe des Altindischen ist man sich z. B. darüber einig, daß *a* einen dumpfen Vokal bedeutet, der schon seit Pāṇini nicht als *a* gesprochen wird. S. auch M. Walleser ZII. 5, 193ff. So ist auch beim ostiranischen *a* des Avesta an einen *o*-Laut zu denken.

Die Umschreibung des Mittelpersischen ist nach dem Vorgang Nybergs, Hilfsbuch des Pehlevi I, tunlichst vereinfacht worden. Folgende Abkürzungen sind im nachstehenden Text verwendet worden:

Baur = Baur, Das manichäische Religionssystem, Tübingen 1831, anast. Neudruck. Leipzig 1927.

Bauer, Johannesevangelium = W. Bauer, Das Johannesevangelium², Tübingen 1925.

Cumont, Recherches = Fr. Cumont u. M. A. Kugener, Recherches sur le Manichéisme I—III, 1908/13.

Burkitt, Religion = F. C. Burkitt, The Religion of the Manichees, Cambridge 1925.

Reitzenstein = Reitzenstein und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus in Iran und Griechenland, Leipzig 1926.

Schaeder, Urform = H. H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, Warburg-Vorträge IV, S.-A. Leipzig 1925.

Schaeder, Studien = R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus in Iran und Griechenland, Leipzig 1926.

Waldschmidt und Lentz, Jesus = E. Waldschmidt und W. Lenz, Die Stellung Jesu im Manichäismus, Abhandlg. der Berliner Akademie 1926, phil. hist. Kl. Nr. 4.

Spekulation seitens des Manichäismus Bardesanes als Leiter wie als Gegner in der Auseinandersetzung für Mānī maßgeblich gewesen, so scheint er seine Kenntnisse des Christentums Markion, Basileides[1] und möglicherweise den Valentinianern zu verdanken. Diese waren in syrischen Kreisen verbreitet, und man hat ihnen, allerdings wohl zu Unrecht, Beziehungen zu Bardesanes nachgesagt.[2] Denn Bardesanes, der vielleicht nicht einmal Griechisch verstand, ist kein Gnostiker, sondern ein Verkünder griechischen Denkens und griechischer Wissenschaft, besonders auch der Sternkunde und Sterndeutung, in der von ihm mit Meisterschaft gehandhabten syrischen Sprache. Auch Valentinus, der in Alexandrien die gelehrte Bildung seiner Zeit empfangen hatte, ist von hellenischen Gedankengängen beeinflußt, zu denen aber die spezifische gnostische Haltung tritt. Für die gnostische Einstellung Mānis war neben der Berührung mit Markioniten — Markion selbst hat zwar mit der Gnosis nichts unmittelbar zu tun, aber seine Verwerfung des Alten Testaments hat die gnostische Spekulation stark beeinflußt —, Valentinianern und sonstigen Christen die Beziehung zu einer täuferischen Gemeinschaft in Südmesopotamien bestimmend, einer Gemeinde, die heidnischen gnostischen Anschauungen huldigte und von der man sich nach der Analogie der Mandäer ein Bild zu machen vermag.[3] Mānīs eigene Dichtungen entsprechen den in den mandäischen Texten enthaltenen Liturgien.[4]

---

[1] An den Evangelienkommentar des Basileides hat sich Mānī in seinem Evangelium angelehnt, wie Alfaric, Écritures manichéennes II 35, annimmt. Basileides ist für den ursprünglichen Manichäismus wichtig, weil er die Ehelosigkeit anrät, Clemens von Alexandrien, Strom. III, 1, 1 ff. Dabei beruft er sich auf Matth. 19, 10—12 und auf Paulus. Ferner lehrt Basileides im Sinne der Orphiker und Neupythagoräer die Seelenwanderung (Origines, In epist. ad Rom. V). Sowohl die Askese wie die Seelenwanderungslehre, soweit eine solche Mānī überhaupt beizulegen ist, wären also ohne Indien bei ihm erklärbar.

[2] Zuerst bei Hippolytos, Philosoph. VI 35 fin. Bardesanes ist wahrscheinlich als Christ getauft worden, später wohl aber wieder Heide geworden.

[3] Die Frage, ob und inwieweit die Mandäer mit den ‚Mughtasila' übereinstimmen, denen sich nach dem Fihrist ul ʿulūm des an-Nadīm Mānīs Vater zeitweilig anschloß, kann hier außer Betracht bleiben. Man hat bei den ‚Mughtasila' außer an die Mandäer an die Elkesaïten, Dostäer, die Vorläufer der Kantäer usw. gedacht.

[4] Schaeder, Urform 72, 90; Studien 263 ff., 343.

Mānī war aber auch mit den mazdaistischen Anschauungen seiner Zeit durchaus vertraut, wie es bei einem Sprößling aus vornehmem arsakidischen Geschlecht gar nicht anders denkbar war.[1] Dem Vorbild des Bardesanes folgend hat sich Mānī in seinen Schriften der syrischen Sprache, nicht etwa des südmesopotamischen Aramäisch, bedient, ebenso die seit 200 vorhandene syrische Bibelübersetzung offenbar gekannt, auch wahrscheinlich das in syrischer Übersetzung verbreitete Evangelium des Markion sowie dessen Antithesen.[2] Seit den Tagen Dareios I. war im westlichen Teil des Perserreiches das Aramäische als Verkehrssprache verbreitet.[3] Die Sprach-

[1] Mānī, dessen Familie von Nīšāpūr herkommt, war nach dem Fihrist (327 ed. Flügel) ein Ḥaskānier, d. i. ein Angehöriger des Arsakidenhauses, dem auch seine Mutter entstammte.

[2] Waldschmidt und Lentz, Jesus 34. M. Lidzbarski zweifelt O. L. Z. 1927, 914 die Verbreitung der Pešīttā über Vorderasien zur Zeit Mānīs an. Er hat aber diese syrische Bibelübersetzung aller Wahrscheinlichkeit nach doch gekannt und ist durch Bardesanes, der geradezu als Schöpfer des literarischen Syrisch angesehen wird, angeregt worden. Burkitts Folgerung aus in Ägypten entdeckten Schriftstücken in manichäischer Schrift und syrischer Sprache (Religion 111), daß Mānī in derselben Sprache geschrieben habe, erscheint bei einem Vergleich mit den syrischen Autoren Efrem und Theodor bar Kōnai sowie mit den auf Kenntnis der manichäischen Quellen beruhenden Acta Archelaï und Titus von Bostra wahrscheinlich. Für die Charakterisierung der erwähnten ägyptischen Fragmente zieht Lidzbarski a. a. O. die genauere Bezeichnung nordost-aramäisch oder mesopotamisch-aramäisch vor. Gemeint ist das edessanische Syrisch. Auch Mānīs eigene Sprache hält Lidzbarski für das babylonische, nicht das mesopotamische Aramäisch. Daß er das babylonische Aramäisch verstand, ist klar, aber in seinen Schriften bediente er sich der Gemeinsprache, die er bei seinen erwähnten Vorbildern fand. Titus von Bostra contra Manichaeos I 17 läßt Mānī syrisch schreiben. Eine Verwechslung mit dem babylonischen Aramäisch erscheint gerade bei Titus wenig wahrscheinlich, während die Bezeichnung sūrī bei an-Nadīm im Sinne des persischen Sprachgebrauches auf Babylonien bezogen werden könnte, also kein Beweis für Mānīs Verwendung des Syrischen wäre. A. Baumstark, D. L. Z. 1928, 322 ff., besonders 324, weist nach, daß im Manichäismus die altsyrischen Ausdrücke maḥjānā ‚Lebendigmacher' für den Erlöser und mārī ‚mein Herr' gebraucht werden, während später der Messias p(h)ārōqā ‚Retter' und Christus seit dem 4. Jahrh. mūraq ‚unser Herr' heißt, und betont die enge Berührung der manichäischen Hymnen mit dem Stil der älteren christlichen Liturgie.

[3] Über die Behandlung der aramäischen Wörter im Mittelpersischen s. U. Melzer, Z. f. S. 5, 1927, 312 ff.

kenntnis eines Mānī stellt im Orient durchaus nichts Außergewöhnliches dar. Babylonien, das Mānī als seine Heimat angibt, hieß als kultureller und politischer Mittelpunkt des Perserreiches das ‚Herz von Ērānšahr', ‚dil-i-Ērānšahr'.[4] Die ihn beschäftigenden religiösen und halbphilosophischen Spekulationen hat Mānī mit den Anschauungen der Mazdaisten verglichen. Gerade die Zeit des Überganges der Herrschaft von den Arsakiden auf die ihr Priesterkönigtum hervorkehrenden Sāsāniden bedeutet für die Mazdaisten eine Periode starker religiöser Meinungsverschiedenheiten, bei denen eine von den Magiern getragene, streng rituell eingestellte Orthodoxie zum Durchbruch gelangte. In diese religiös bewegten Auseinandersetzungen mischte sich Mānī mit dem Versuch, seine neue, die ganze Welt umspannende Lehre dem zweiten Herrscher aus dem Hause Sāsān, Šāhpūr I., mundgerecht zu machen. Nach anfänglichen Erfolgen beim Großkönig gewann er schließlich nur dessen Bruder, den mit dem Titel eines Kūšān šāh bekleideten Generalgouverneur Ostirans Pērōz, und fand bei ihm eine Zuflucht. Im Osten trat Mānī offenbar in nähere Beziehung zu Buddhisten und vielleicht auch zu Dschainas, während er in Mesopotamien selbst, namentlich durch die Beschäftigung mit Bardesanes, bereits eine gewisse Kenntnis der indischen Lehren erworben haben konnte. Dies geht daraus hervor, daß Mānī schon im Šāhpūrakān Buddha als den Propheten für Indien erwähnt.[5]

---

[4] Marquart, Ērānšahr 21. Als Persis findet sich Babylonien in den Acta Archelaï c. 4, 5 Beeson. Babylonien heißt eine von Persern bewohnte Provinz ebda. c. 63, 91 Beeson; s. für Persis = Babylonien auch Kyrillos von Jerusalem 6, 21 f.; Petrus Siculus 15 f., Gieseler. Der Name ‚Herz von Ērānšahr' für Babylonien würde gut auf die Partherzeit passen, während die Gleichstellung Babyloniens mit der durch die Sāsāniden zu neuer Bedeutung gelangten Persis sich auf die Verhältnisse unter der neuen Dynastie bezieht.

[5] Siehe das Zitat aus Mānīs Schrift bei al Bīrūnī, Chronol. ed Sachau 207, 13 ff.; vgl. Cumont, Rev. hist. rel. 81, 1920. Über die Möglichkeit, eine charakenische Münzlegende auf Buddha zu deuten (Lidzbarski, Zeitschr. f. Numism. 33, 1921/2, 83 ff.; Hill, Catal. of Greek coins, 1922, 304, Taf. 45, 2), s. Lidzbarski, O. L. Z. 1927, 917.

II.

Für Šāhpūr verfaßte Mānī eine mittelpersische Darstellung seiner Lehre. Dieses Šāhpūrakān (nibēk), d. i. Buch für Šāhpūr genannte Werk ist in einzelnen Bruchstücken in Turfān aufgefunden worden. In Anknüpfung an die Predigt des Zarathuštra-, — der nach dem Šāhpūrakān der göttliche Gesandte für Persien gewesen ist[1] —, entwickelte Mānī seine Anschauungen in Anlehnung an die bei den Mazdaisten übliche Ausdrucksweise. Dabei hat Mānī seine ursprünglich syrisch niedergelegten Begriffe ins Mittelpersische, und zwar in den seit der Sāsānidenzeit offiziell gebrauchten südwestiranischen Dialekt, transponiert.[2] Das von Mānī hierbei beobachtete Vorgehen ist von Interesse.

Der hohe Lichtkönig, der oberste in der Lichtregion thronende unnahbare Gott, wird zu Zrvan- (zārwan), dem im monotheistisch aufgefaßten Mazdaismus zur höchsten Gottheit ausgebildeten Zeitbegriff.[3] Der Ansturm der finsteren Mächte gegen das Lichtreich führt zu der Abordnung von drei Lichtboten. Zunächst tritt die Weltseele, wie Titus von Bostra I 29 nach Mānīs eigenen Worten sagt, die Seele (Alexander von Lykopolis c. 3, Epiphanius haeres 66, 24) oder der Urmensch auf, der bei Theodor bar Kōnai (ed. Pognon, Inscr. mandaïtes 127 ff.) als nāšā qaᵉmāja erscheint.[4] In den für Mazdaisten zugeschnittenen manichäischen Texten[5] wird diese erste

---

[1] Siehe das Zitat bei al Bīrūnī, a. a. O.

[2] Siehe Salemann, Manichäische Studien I 150.

[3] Die Übersetzung Zrvan- für den Vater des Lichtes geht bestimmt auf Mānī zurück, wenn auch andere Ausdrücke, wie pīdar, pīdar-i-rōšān, pīδ-i-vazurgī vorkommen. Über den Zervanismus s. den auf dem 17. Intern. Oriental. Kongreß zu Oxford gehaltenen Vortrag ‚The Kālavāda and the Zervanite system'.

[4] Die Art, wie der als ‚Bote' bezeichnete ‚gerüstete, wohlgerüstete Mann' in einer mandäischen Hymne geschildert wird (Lidzbarski, Mand. Lit. 225), erinnert durchaus an die Rüstung des Urmenschen bei den Manichäern.

[5] Außer den Fragmenten des Šāhpūrakān und anderen Bruchstücken aus Turfān kommt für die Beurteilung der iranisierenden Form des Manichäismus vor allem die Schrift des Mardānfarruχ, Šikand-gumānīk vižār, XVI in Frage, der nach H. H. Schaeder, Z. D. M. G. 1925, N. F. 4, 200, 3, als Zoroastrier die Methoden der hellenistisch-arabischen Philosophie beherrscht. Für den Text und die Über-

Potenz Seele-Urmensch als Ōhrmazd hingestellt, was der zervanitischen Annahme entspricht, der zufolge Ōhrmazd und Ahriman dem höchsten Gotte Zrvan- untergeordnete Wesen sind. In der Bedeutung ψυχή wird in den manichäischen Texten in iranischer Sprache der Ausdruck giyān gebraucht, wie Waldschmidt und Lentz dem Vergleich mit Acta Archelaï c. 10, 15 Beeson entnommen haben; daneben wird ruvān verwendet, ohne daß eine Abgrenzung der beiden Begriffe erkennbar wäre.[1] Manōhmēdh dagegen ist als die Gnosis zu fassen, wie gleichfalls aus einer Stelle der Acta Archelaï in Verbindung mit anderen Momenten hervorgeht.[2] Gāthisch vyāna- ist also schon von Andreas und Wackernagel bei der Behandlung von Yašna 29, 6 durchaus richtig aufgefaßt worden.[3] Der Begriff der Gnosis, die in der ‚Großen Manōhmēdh' der Turfānfragmente sehr an die *Γνῶσις ζωῆς*, den Mandā d'hajjē der Mandäer[4] erinnert, kann an sich der Vorstellung der geistigen Seele angenähert werden, indem nämlich der geistige Träger der Erkenntnis mit der Erkenntnis selbst gleichgesetzt wird. Insofern kann Manōhmēdh zu der sekundären Bedeutung ‚Seele' gelangen, zumal mad'ā auch nach Bardesanes die den Menschen auszeichnende Eigenschaft des Verstandes ist, die mit der Seele und dem Göttlichen nicht zusammenfällt, aber doch

---

setzung s. außer E. W. West, S. B. E. 25, 243 ff., Salemann, Denkschr. d. Petersbg. Akad. 1904, Anh. 16 ff. Alfaric, Écritures manichéennes I 122, II 66, meint, daß hier eine bestimmte Schrift Mānīs, und zwar die Epistula fundamenti, behandelt wird.

[1] a. a. O. 41 f. und 76.

[2] 11, 18 Beeson, s. Waldschmidt und Lentz a. a. O. 46 ff. 42 die Tabelle, aus der ersichtlich ist, daß manōhmēdh dem syrischen mad'ā, dem arabischen 'ilm und der griechischen *ἔννοια* entspricht. Efrem c. Bardes. 59; Mitchell, St. Ephraim II, LXXIII; Burkitt, Religion 33.

[3] Nach der feinen Beobachtung Reitzensteins, Hell. Mysterienrel.[3], 412, haben neupers. Ǧān wie Psyche öfters die Bedeutung ‚Leben'.

[4] In dem heute vorliegenden mandäischen Schrifttum sind verschiedene Schichten übereinander gelagert. Das Mandäertum ist keine reine Gnosis, was Brandt, Mandäische Religion 168 ff., zutreffend betont. Nicht auf das offenbarte Wissen, wie in den gnostischen Systemen, sondern auf den Glauben und die guten Werke wird in der mandäischen Literatur der Nachdruck gelegt.

das geistige Ganze mitbestimmt. Bezeichnenderweise wird die ‚Große Manōhmēdh' mit Jesus in Beziehung gebracht, dessen Aufgabe es ist, Adam zur Erkenntnis der Lichtnatur seiner Seele zu bringen. Der Jesus patibilis Mānīs ist dasselbe wie das in die Materie verstrickte und zum Reich des himmlischen Vaters strebende Licht, das die Seelen bildet, aber auch sonst in der Schöpfung enthalten ist. Das Hinüberspielen der Begriffe ‚Wissen', ‚Weisheit', ‚Einsicht' usw. in den Begriff der Seele zeigen sonstige gnostische Systeme, in denen die Sophia-Achamoth[1] bei der Verstrickung in die materielle Welt die Stelle der Psyche einnimmt. Zwischen den Lichtkönig Zrvan- und den Urmenschen Ōhrmazd ist noch eine Potenz eingeschoben, die ‚Mutter des Lebens', die *μήτηρ τῶν ὅλων* des Epiphanius haeres 66, 24. Eine solche Emanation entspricht gnostischen Vorstellungen und ist auch den Mysterienkulten nicht fremd. In der ersten Manifestation des Lichtreiches haben wir also eine Dreiheit Vater-Mutter-Sohn vor uns.[2] Dieser Sohn ist als Psyche-Urmensch-Ōhrmazd aufzufassen. Als Ōhrmazd in die Gewalt der finsteren Mächte geraten war, wird eine neue Emanation des Lichtreiches vorgenommen, die aus der Trias ‚Freund der Lichter' — ‚Großer Baumeister' — ‚Lebendiger Geist' besteht. Der ‚Lebendige Geist', der Spiritus vivens oder potens der abendländischen Manichäer, übernimmt die Funktion des Demiurgen. Dem ‚Großen Baumeister' fällt dagegen die Aufgabe zu, das Paradies nach dem Untergang der gegenwärtigen Welt neu zu errichten.

---

[1] Siehe Sprüche Salomonis 9, 1. Bei awest. daēna- ‚Selbst' aber auch ‚Religion, — die Bedeutung ‚Seele' erscheint nicht anwendbar; s. Cursetji Pavri, The Zoroastrian doctrine of a future life, New York 1926 — denkt Reitzenstein, Hell. Mysterienrel.[3] 13, 1, an das Religionswissen; s. im übrigen a. a. O. 409 ff. Für die Trennung der Wortstämme daēna- ‚Selbst' und daēna- ‚Religion' ist aber auch an altindisch dhena, ‚Gebet', ‚Lied' zu denken; vgl. M. Bloomfield, J. A. O. S. 46, 1926.

[2] Diese Trinität ist in späteren Übersetzungen z. B. der soghdischen Wiedergabe des in M. 172 (Müller, Handschriftenreste II 100 ff.) aufbewahrten Stückes aus dem Evangelium Mānīs als Zrvan-, Rāmrātūx und Jesus gedeutet worden. In einer Übersetzung aus diesem Evangelium war nach einem manichäischen Fragment aus Turfān auch vom Gotte Ohrmazd die Rede. Salemann, a. a. O. 4 ff. Rāmrātūx erklärt Andreas als ‚rōm rōš vox ƀoγē', d. i. die gute Glücksgöttin des Friedensgottes, bei Doegen, Unter fremden Völkern, 1925, 379.

Der ‚Große Baumeister' trägt in den Turfānfragmenten den Namen Bām, den Theodor bar Kōnai als Bān rabbā kennt. Bān ist nach Nöldeke, Z. D. M. G. 43, 546, als der ‚Erbauer' zu deuten. Nach Schaeders treffender Beobachtung geht in den Turfānfragmenten die Übersetzung oder vielmehr Angleichung des Wortklanges nicht auf Mānī selbst zurück.[1] Für bām-, ein Wort, das sonst in der Bedeutung ‚Glanz', ‚Strahl' erscheint und neupersisch die Morgenröte ist, hat Andreas unter Hinweis auf armenisch ban den Sinn ‚Verstand' vermutet;[2] armenisch ban hängt mit φωνή und seinen indogermanischen Entsprechungen zusammen, während das im jüngeren Avesta nur in Zusammensetzungen vorkommende bāma-, altindisch bhāma, zu dem jungavestischen Verbum bā- ‚scheinen' gehört.[3] Bāmyā-, die ‚Lichte',[4] wird als Göttin der Morgenröte aufgefaßt (Vidēvdāt 19, 28). In Yašt 10, 143 ist sie wohl die Lenkerin des Wagens des hier vielleicht als Sonnengott betrachteten Mithra.[5] Eine männliche Gottheit Bāma- ist der avestischen Überlieferung nicht bekannt.[6]

Im ‚Freund der Lichter', frēh rōšan, hat der Manichäismus in seiner iranischen Ausprägung den Gott Narēsaf gesehen, d. i. Nairyōsaŋha-, den Boten des Ahura- Mazda- (Vidēvdāt 19, 34). Das Fragment M 2 gibt diese Gleichsetzung wieder.[7]

Der Spiritus vivens ist der Schöpfer der diesseitigen Welt, die im Auftrage des Lichtvaters hervorgerufen wurde, nachdem der

---

[1] Studien 243, 2.

[2] Waldschmidt und Lentz, Jesus 43; Hübschmann, Arm. Gramm. 428.

[3] Zu neupersisch bām s. Hübschmann, Pers. Studien 24.

[4] Bartholomae, Altiran. Wörterbuch, Sp. 955.

[5] Bartholomae, Indog. Forsch. 5, 360. Im allgemeinen ist zwischen Mithra- und der Sonne im Avesta zu unterscheiden, wie Joh. Hertel, Die Sonne und Mithra- im Avesta, hervorhebt. Er legt a. a. O. 172, Indo-iran. Quellen VI, 38, Anm. die Stelle anders aus als Bartholomae und hält Paiırī für eine nicht zu erklärende Gestalt unter Hinweis auf Yašt 8, 12; vgl. Die Sonne, 213, 114 ff., 131. H. Lommel, Die Yäšts 64, trennt an der Stelle Mithra- als Lichtgott von der Sonne.

[6] tang tängri in T II D 169 (v. Le Coq, Man. II 9) braucht man daher nicht als Femininum aufzufassen (Bang, Muséon 38, 5 ff.). Die Lichtjungfrau ist von tang tängri zu scheiden.

[7] Andreas bei Reitzenstein, Psyche 5. Zur Form narēsax^{v} s. Herzfeld, Paikuli 222 f.; Jackson, J. R. A. S. 1924; Centenary Suppl. 142 ff.

Urmensch in die Gewalt der Finsternis geraten war.[1] Von den einzelnen Phasen des Schöpfungsaktes, dem der Hilferuf des Urmenschen und die Antwort des Spiritus vivens vorausgehen — Ruf und Antwort sind dann als göttliche Gestalten hypostasiert worden —, interessiert hier lediglich, daß dem Spiritus vivens keine Götterfigur des mazdaistischen Pantheons gleichgesetzt wird. Er ist ohne Namen aus dem iranischen Bereiche, sondern heißt in den iranischen wie in den türkischen Fragmenten Vāδ žīvandaγ.

Der höchste Gott, der auch ‚viergestaltig' ist, ‚τετραπρόσωπος',[2] entfaltet sich aber sowohl in zwölf Äonen wie in den mit dem

[1] Im Griechischen wird ζῶν πνεῦμα auch mit δημιουργός wiedergegeben: Alexander von Lycopolis 6, 6 ff. Brinckmann; Zweite griechische Abschwörungsformel; vgl. Beausobre, Histoire de Manichée II 358; Cumont, Recherches I 21, 6.

[2] In der zweiten erhaltenen griechischen Abschwörungsformel, die Cotelier nach einer Pariser Handschrift zuerst bekannt gab in den S. S. Patrum Apost. etc. opera, 2. Aufl., Amsterdam 1724, I 545. Danach Migne, P. G. I, 1461 ff. Auf weitere Veröffentlichungen wird bei Keßler, Mani 359 hingewiesen. Keßlers eigene Wiedergabe ist verkürzt, vgl. auch Jackson, Zoroaster[4] 253.

Diese zweite griechische Abschwörungsformel wendet sich gegen die Manichäer und die Paulikianer. Die Formel steht in Zusammenhang mit der Polemik des Photios (Migne, P. G. 102, 16 ff., 86 ff.) und des Petrus Siculus (a. a. O. 104, 1210 ff., 1305 ff.) gegen die Manichäer (Brinckmann, Alexander Lycopol. XXVI; Alfaric, Écritures manichéennes I 119 f.). Der zweite Anathemismus wird also dem 9. Jahrh. angehören (Brinckmann, a. a. O.; Alfaric, a. a. O.; Keßler, Mani 365).

Die ältere griechische Abschwörungsformel (Text bei Goar, Euchologion, Paris 1647, 885 f. und Migne, P. G. 100, 1321 ff.) wird meist mit dem manichäerfeindlichen Vorgehen Justinians in Verbindung gebracht (s. über dieses de Stoop, Diffusion pp. 82 ff.). Damals hielt der Kaiser mit den der Ketzerei Angeklagten persönlich lange Disputationen (Johann von Ephesos, Hist. eccl. 59). Aus der Zeit der gemeinsamen Herrschaft von Justin und Justinian ist die Disputatio cum Photino Manichaeo von Paulus dem Perser datiert (Migne, P. G. 88, 529 ff.). Sie scheint einen wirklich abgehaltenen Religionsstreit wiederzugeben (Mercati, Studii et Testi, Rom 1901). Namentlich dürfte Timotheos von Byzanz (Migne, P. G. 86, 20 ff.) der Abschwörungsformel nahestehen (Alfaric, Ecritures manichéennes I, 117). Teile dieser Abschwörungsformel versetzt R. Reitzenstein (Hell. Mysterienrel.[3] 57 Text der Anm. v. 56) ins 4. Jahrh. und weist dabei auf Marius Victorinus hin, Ad Justinum Manichaeum (Migne, P. L. 8, 1003, seine Schrift gegen die beiden Prinzipien a. a. O. 999 ff.). Die lateinische Abschwörungsformel scheint ins 5. Jahrh. zu gehören. Sie liegt in verschiedenen Fassungen vor (Migne, P. L. 42, 1153 ff., 45, 23 ff.; Corpus Script. Eccl. Lat. 25, 979 ff.; Muratori, Anecdota, 1698, II 112;

‚Dritten Gesandten‘ zu einer Siebenerreihe ergänzten, vorerwähnten zwei Triaden.[1] Der nächste Akt des kosmischen Dramas, dessen Endziel die Aussonderung des durch die Gefangennahme des Urmenschen in die Materie gebannten Lichtes aus dieser ist, wird nämlich von der Gestalt des ‚Boten‘ beherrscht, des Īzgaddā der ursprünglichen syrischen Ausdrucksweise Mānīs. Der Bote, den der Fihrist des an-Nadīm den Heilsboten nennt, ist bei Theodor bar Kōnai die dritte Schöpfung des Lichtkönigs. Dieser Ausdruck ist nicht unwesentlich, denn man wird sich daran erinnern, daß dāman-, Geschöpf, ein Terminus der mazdaistischen Theologie ist. In den Gāthā findet sich Ahura- Mazda- als dąmi-, Schöpfer des Aša- (urtom) und des Vohu- Manah-.

Diese Feststellung ist deshalb nicht ganz belanglos, weil man bei der Erkenntnis der Wurzeln der religiösen Schöpfung Mānīs seine Vertrautheit mit der mazdaistischen Lehre seiner Zeit allzu leicht völlig übersieht. Mānī hat nicht nur die von ihm niedergelegten syrischen Begriffe einfach ins Iranische übersetzt. Der bewußte Synkretismus Mānīs baute vielmehr auf allen ihm erreichbaren Materialien auf.[2] Seine neue Weltreligion sollte sämtliche früheren

---

Bang, Le Muséon 38, 1925, 1 ff.). Die vierfache Gestalt Gottes ist nach dem Fihrist (Flügel, Mani 64, 95) Gott, sein Licht, seine Macht und seine Weisheit. Diese Tetrade entfaltet sich zu einer Neunzahl, nämlich dem König des Lichtparadieses, Sonne und Mond, den fünf amahraspands und der Religion.

[1] Die zwölf Äonen des Lichtvaters, die mit den Zodiakalzeichen zusammenhängen, erwähnt z. B. Augustin, Contra epist. Manich. c. 7, ebenso Chavannes-Pelliots Manichäerabhandlung. Als die zwölf Zodiakalzeichen und zugleich als die Töchter Kālas werden die sonst als Lichtjungfrauen auftretenden Äonen bezeichnet in Nēryōsangs Übersetzung zum Šikand gumānīk vižār, H. H. Schaeder, Studien 83 Text der Anm. 2 von 82. Die zwölf Jungfrauen sind die virtutes des Dritten Gesandten (Augustin, Acta c. Felice II, 7). Sie verändern ihre Gestalt (vgl. auch Augustin de haeres c. 46) und sind mit der Lichtjungfrau eins. Daher kommt der Mythos in zwei Formen vor, indem wie bei Augustin die zwölf Jungfrauen den Dritten Gesandten begleiten oder wie in den Acta Archelaï c. 9, 13 f. Beeson (vgl. Kyrill von Jerusalem Catech. 6, 34) nur die Lichtjungfrau allein mit dem Sonnengott erscheint. Die schöne Gestalt des Sonnengottes hebt T II D 171 (v. Le Coq, Man. I 24) hervor. Über den viereinigen Gott s. E. Peterson, *Εἷς θεός* 241 ff.

[2] Die gleiche Charakterisierung hält Lidzbarski, O. L. Z. 1927, für richtig.

Glaubensformen zusammenfassen, wobei den Laienhörern die Verbindung mit der jeweils herrschenden Religionsart eindringlich vor Augen geführt wurde und nur den Auserwählten der wahre Sinn der neuen Doktrin mit ihrer vielverschlungenen Symbolik zugänglich war.

Die Lehre von drei göttlichen Gesandten findet sich auch in anderen gnostischen Systemen, so bei den Mandäern, die eine Reihe Hibil, Šitil, Anōš aufzuweisen haben. Da in den mandäischen Texten verschiedene Überlieferungen ineinander geflossen sind, ist es im einzelnen nicht klar, wie sich die drei Heilsboten zu den von den Mandäern angenommenen vier Weltperioden verhalten und welche Rolle sie in der Beziehung zu anderen göttlichen Potenzen spielen. Hibil zīwā wird z. B. bald mit Gabriel, bald mit Ptahil gleichgesetzt, insofern er als Weltschöpfer auftritt. Die sonstigen Weltschöpfer der mandäischen Literatur, Jōšamīn und Abathur, werden hingegen nicht berücksichtigt. Gleichzeitig richtet Hibil aber auch an Adam Warnungen und Ermahnungen, führt also etwa das aus, was bei Mānī Jesus dem Adam gegenüber tut, was bei der Christenfeindschaft der Mandäer diese Jesus freilich nicht zuerkennen können. Wie sich die drei Boten Hibil, Šitil und Anōš mit dem Mandā d' hajjē vereinigen lassen, ist aus den mandäischen Schriften nicht ersichtlich[1] und zeigt wieder nur, daß hier mehrere Schichten übereinander lagern. Die ‚lauteren Gesandten' — es gibt auch solche der bösen Mächte — heißen bald die Boten des Lebens, bald die des Lichtes.

Anōš Uthra hat 365 oder 360 ‚Propheten', die von den Juden getötet werden, worauf Anōš Jerusalem vernichtet. Die Beziehung zum Jahresäon liegt hier wohl ebenso klar zutage wie beim Dritten Gesandten des Manichäismus die zwölf Jungfrauen zugleich als Zeitabschnitte wie als Zodiakalzeichen zu betrachten sind. Kann man in den zu Märtyrern des mandäischen Glaubens gewordenen Propheten

[1] Ginzā r. 264 f. erklärt Anōš, daß er sich auf den Mandā d' hajjē als seinen Halt in der Welt verlasse. Offenbar ist das ein nachträglicher Versuch, zwei verschiedene Vorstellungskreise zu vereinigen.

Gestalten erblicken, die den burxan des Manichäismus entsprechen, so scheint Johannes der Täufer nach einer Schicht der mandäischen Auffassung die sichtbar gewordene Erscheinung des Anōš zu sein.[1] Später hat die mandäische Doktrin freilich Anōš wie Mandā d' hajjē neben Johannes auftreten lassen,[2] so daß Johannes als das Geschöpf des Anōš erscheint,[3] während als Prediger allerdings Anōš und Johannes niemals zusammen erscheinen.[4] Nun haben die Anhänger des Johannes, die sich zu einer nicht mehr zu ermittelnden Zeit mit den Mandäern vereinigten, wenigstens zum Teil in diesem den Gesandten oder das Licht gesehen. Das mandäische Johannesbuch läßt den Täufer leuchten.[5] Bei Josephus glaubt R. Eisler den Nachweis führen zu können, daß Johannes sich selbst als Enōš, als den Menschen bezeichnete,[6] eine Überlieferung, die erst unter Alexios Komnenos getilgt wurde. Die echte Tradition habe sich bei den Mandäern mindestens in Spuren erhalten, so daß die außerordentliche Bedeutung des so verworrenen und aus den verschiedensten Bestandteilen zusammengesetzten mandäischen Schrifttums klar hervortritt. Im vorliegenden Zusammenhange interessiert besonders die Tatsache, daß auch Mānī, der überhaupt als der Vertreter der himmlischen Mächte erscheint, gleichsam der dritte und endgültige Gesandte auf Erden ist, so wie Johannes die irdische Erscheinung des Anōš darstellt. Mānī ist der letzte irdische burxan und wie vor ihm Zarathuštra- Buddha und Jesus eine der vier Erscheinungsformen des Dritten Gesandten, des kosmischen Erlösers.[7] Der slavische Josephus läßt Johannes auf eine mystische Lehre anspielen,[8] die

---

[1] Reitzenstein, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1927, 49 ff.; s. Ginzā r. 29 u. 52 f.; vgl. Johannesbuch 83 f. Anderer Ansicht F. Büchsel, Zeitschr. f. neut. Wiss. 1927, 222 f.

[2] Siouffi, Ét. sur la religion des Soubbas 6 f.

[3] Johannesbuch 77, 101; vgl. Ginzā l. 62.

[4] Brandt, Mand. Rel. 165, 4. [5] Johannesbuch 77.

[6] *Ιησους βασιλευς ου βασιλευσας*, Heidelberg 1928; Die Gleichsetzung der Mandäer mit den Johannesjüngern lehnen ab Büchsel a. a. O. 219 ff.; E. Peterson, Zeitschr. f. neut. Wiss. 1928, 55 ff.

[7] Reitzenstein, Hell. Mysterienrel.[3], 280, 1.

[8] Joh. Frey, Der slavische Josephusbericht, Dorpat 1908; G. R. S. Mead, The gnostic John the Baptizer, London 1924, 104.

aber nicht weiter ausgeführt wird. Sieht man in der slavischen Übersetzung des Josephus einen Niederschlag authentischer Nachrichten über die echte Johannesüberlieferung, so ist das Mysterium des Johannes[1] vielleicht gerade in dem Umstande zu erblicken, daß er die irdische Manifestation des Anōš, des Menschen, ist. Daß für die Christen Jesus der Menschensohn, d. h. Mensch ist, führt in die gleichen Vorstellungskreise.[2] Im Verhältnis zu Jesus ist Mānī der Paraklet im vollen Umfange des Begriffs.[3]

Die Vorstellung von Gesandten der höheren Welt durchzieht die gnostischen Systeme und die ihnen verwandten Mysterienreligionen. Einen Dritten Gesandten haben wir in dem Baruchbuche des Gnostikers Justinos.[4] Michael, Amen und Baruch sind die ersten drei der zwölf Engel, die der Vater Elohim mit der Eden-Israel zeugt. Baruch wird von der obersten Macht, dem Guten, ausgesandt, um das in die Körperwelt verstrickte *πνεῦμα* zu retten, er scheitert aber an dem Widerstand der zu Eden gehörigen *ψυχή*; erst Jesus wird zum Verkünder der wahren Lehre des Baruch. Justinos operiert mit mythologischen und biblischen Namen. Baruch ist, als man die Offenbarungsträger in ein möglichst hohes Zeitalter zu versetzen und die Einheit aller Verkündigungen zu unterstreichen bemüht war, später als Zarathuštra- aufgefaßt worden[5] in einer Epoche, die in ihm den Erzmagier erblickt. Eine alte, auf wirkliche Zusammen-

---

[1] Bauer, Johannesev. 14 ff.

[2] Die Frage der Herkunft der Lehre eines Urmenschen als göttlicher Potenz soll hier vollkommen offen gelassen werden. Über Adapa, eine Erscheinungsform Marduks, als der voradamitische erste Mensch, der ‚Samen der Menschheit' und gottmenschliche Mittler, s. F. Hommel, Altorientalische Studien Br. Meißner gew. I, 91 f. (Mitt. d. altorient. Ges. IV). Adapa, der ‚Sproß der Menschheit', erhält das Amt eines Priesters von Anu.

[3] Vgl. Ev. Joh. 14, 16 f., wo der Paraklet als der Geist der Wahrheit bezeichnet wird.

[4] Hippolytos Elenchos V 24 ff. (V 26, 16 ff.; 129, 10 Wendland); eine äthiopische Fassung der Baruchapokalypse bei E. König, Theologische Studien und Kritiken 50, 1877, 318.

[5] Vgl. die ‚Biene' des Salomon von Basra, c. 37, ed. Wallis Budge, Anecd. Oxon. Sem., ser. I 2. Reitzenstein, Iran. Erlösungsmyst. 100.

hänge mit Iran deutende Überlieferung wird man hier nicht suchen dürfen. Von Bedeutung ist nur der Umstand, daß wir außer im mandäischen Schrifttum auch im Baruchbuche auf einen Dritten Gesandten der Gotteswelt stoßen und daß dieser als irdische Erscheinung auftritt, um zuletzt in Jesus den einzigen nicht zu verführenden Propheten zu entdecken. Mānī ist der auf Erden wandelnde Dritte Gesandte und als solcher der kosmische Erlöser, wie er als Paraklet die Funktion Jesu übernimmt, den Menschen die Offenbarung der wahren Erkenntnis zu bringen.

III.

Je mehr sich die manichäische Religion in der Welt verbreitete und je mehr sie sich gegenüber den überall einsetzenden Verfolgungen den herrschenden Glaubensformen anpassen mußte, um so stärker werden in Fortbildung der von Mānī gebotenen Ansätze in dieser Richtung die buddhistischen, mazdaistischen, christlichen Aspekte betont.[1] Eine ganze Literatur war auf die Bedürfnisse der Laienhörer zugeschnitten. Die Terminologie der abendländischen Manichäer weiß nichts von Zrvan-, Ōhrmazd, Mithra-, Brahma oder Indra, während dagegen schon mit Rücksicht auf die Nestorianer in Hochasien die auch zum ursprünglichen Bestand zählenden christlichen Elemente in den Turfānfragmenten neben den iranischen Bezeichnungen vorhanden sind und z. B. die von Chavannes und Pelliot herausgegebene chinesische Abhandlung durchaus chinesisch-buddhistischen Anstrich trägt. Den Electi gegenüber wurde die Einheit des manichäischen Dogmas betont, was bei der Auslegung der manichäischen Texte beachtet werden muß, soll man nicht zu unrichtigen Schlüssen gelangen.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die Identifikationen festzustellen, die Mānī bei den einzelnen Potenzen seines Systems vorgeschwebt haben, wobei man nicht vergessen darf, daß in seiner

[1] In diesem Sinne ist die Angabe Ephem. orient. 30, 1926, 4 (vgl. O. L. Z. 1927, 914 Anm.) zu verstehen; die späteren Zutaten von der ursprünglichen Lehre Mānīs zu scheiden, ist die Hauptaufgabe der Forschung. Wir stehen erst in ihrem Anfang.

eigenen Doktrin nicht von Göttern und menschenähnlichen Gestalten die Rede ist, sondern von philosophisch-religiös[1] gedachten Kräften und Emanationen. Der Lichtkönig ist also bei der iranischen Darlegung des Manichäismus Zrvan-, der Urmensch ist gemäß der mazdaistischen Theologie der Sāsānidenzeit sein Sohn Ōhrmazd, während Mānī die mazdaistische Annahme auf das schärfste zurückweist, Ahriman sei der Bruder des Ōhrmazd, eine bis in die zarathuštrische Epoche hinaufreichende Behauptung, sind doch in den Gāthā Spənta- manyu- und Aŋra manyu- die uranfänglichen Zwillinge (Yasna 30, 3). Für den ‚Freund der Lichter' kann man Nairyōsaŋha- einsetzen. Auch für Bām, den großen Erbauer, hat eine Erklärung gegeben werden können. Der Spiritus vivens und der ‚Dritte Gesandte' müssen sich also gleichfalls in der iranischen Terminologie nachweisen lassen.

Ein von Chavannes' und Pelliots Manichäerabhandlung zitierter Text eines Ying luen king (Buch vom Rad der Vergeltungen)[2] betitelten Werkes behauptet, alle Lichtgestalten bildeten eine Einheit. Das entspricht durchaus dem Sinn der höheren Lehre Mānīs, darf aber nicht dazu verleiten, in der symbolisch aufgezogenen Kosmogonie die einzelnen Gestalten durcheinander zu werfen und nun den Spiritus vivens etwa mit dem Heilsboten zu verwechseln. Der Chavannes-Pelliotsche Traktat war für die Electi bestimmt[3] und enthält daher Hinweise auf die esoterische Auslegung der Mythen Mānīs.

Kann man also mit den Äußerungen des Ying luen king in einer für Laienkreise bestimmten Darstellung der manichäischen Lehre nicht die Identität einzelner Gestalten begründen, so muß im

---

[1] Mit diesem Ausdruck soll betont werden, daß Mānī mit den stoisch-neupythagoräisch-platonisierenden Spekulationen wohl einigermaßen vertraut war, daß er aber nicht als philosophischer Systematiker, sondern als religiöser Neubildner vorging. Sein Ziel war nicht die philosophisch-wissenschaftliche Erkenntnis, sondern die Schaffung einer Glaubensgemeinschaft, die der menschlichen Seele durch die religiöse Gnosis zur Befreiung aus den Banden der Hyle verhelfen sollte.

[2] Siehe Chavannes und Pelliot, Un traité manichéen 59 f.; vgl. 128, 1.

[3] Siehe Le Coq, Türk. Manich. III 15.

vorliegenden Fall noch eine weitere Quelle von Verwechslungen ausgeschaltet werden. Der Spiritus potens oder vivens, der Demiurg des Manichäismus, heißt in den iranischen und türkischen Fragmenten[1] aus Turfān Vāδ žīvandaγ. Einen entsprechenden Namen aus der mazdaistischen Theologie kann man bisher nicht nachweisen. In der christlichen Fassung der Lehre Mānīs wird der Spiritus vivens als der Heilige Geist betrachtet. Vāδ žīvandaγ und Grēv žīvandaγ — auch Grēv rōšan ‚Lichtich' kommt vor — sind nicht dasselbe. Waldschmidt und Lentz haben das klar herausgearbeitet[2] und schlagen mit Andreas für grēv an Stelle der üblichen Wiedergabe mit ‚Geist' die Übersetzung ‚Ich' vor.[3]

Als ‚lebendiges Ich' oder ‚Lichtich' werden nun verschiedene Wesenheiten bezeichnet, darunter auch Mithra-. Nirgends ist dieser aber als Vāδ žīvandaγ aufgefaßt. Vom Lebensgeist, dem Demiurgen, muß man Mithra- also trennen. Ganz außer Betracht bleiben kann auch der Yazata- Vāta-, der jungavestische Genius des Windes.

Innerhalb des mazdaistischen Systems kommt nun für die Gleichsetzung mit Vāδ žīvandaγ eine Potenz in Frage, die freilich zu den umstrittensten Gestalten der Mazdalehre zählt. Der ‚Lebensgeist' des Mānītums, der in der christlichen Färbung dem Heiligen Geist entspricht, ähnelt auch in seiner Funktion als Weltschöpfer dem Spənta-manyu-,[4] der gleichsam als Emanation des obersten Gottes Ahura-Mazda- schon in den Gāthā als der eigentliche Widersacher des Aŋra- manyu-, seines bösen Gegenstücks, auftritt. Sehr wichtig ist die bei Zarathuštra- in seinen Anreden an Ahura-Mazda- vorkommende Behandlung dieses Spənta- manyu- als ‚tōi',

---

[1] In den türkischen Stücken haben wir die Form Wadziwanta.

[2] Jesus 70.

[3] a. a. O. 76. Das Lichtich kann gelegentlich auch ψυχή bedeuten, insoweit der Gegensatz zur ὕλη betont wird, meist entspricht es aber der lichten φύσις gegenüber der schlechten Natur im Menschen.

[4] Die verschiedenen Beiworte dieses Manyu-, wie vohu-, vaŋhu-, vahišta-, spəništa-, haben im vorliegenden Zusammenhang weiter keine Bedeutung, der Sinn bleibt überall der gleiche, nämlich die in der sichtbaren Welt wirkende gute Potenz des höchsten Gottes zu kennzeichnen.

,dein' heiliger oder preisenswerter Geist. Wenn es auch nicht ohne Bedenken ist, christliche Begriffsformulierungen auf die gāthische Periode anzuwenden,[1] so kann die Ähnlichkeit der Vorstellungen von Spənta- manyu- und dem Heiligen Geist dem mit christlichen Gedankengängen wie mit dem Mazdaismus vertrauten Mānī aufgefallen sein. Jedenfalls scheint sein Demiurg Züge des Spənta-manyu- zu zeigen. Andererseits war auch im hellenistisch-gnostischen Bereiche der Begriff des πνεῦμα[2] vorhanden, sogar in der Verbindung mit dem Eigenschaftswort ἅγιος. Die Identifikation der verschiedenen Anschauungen war für Mānī also gleichsam gegeben. Fraglich ist es, wie sich die sāsānidische Zrvantheologie das Verhältnis des von der höchsten Stelle zugunsten Zrvan-s auf den zweiten Platz gerückten

[1] Bartholomae spricht Yasna 43, 2; 33, 12; 51, 7 von der Schöpfung des guten Feuers ,per tuum sanctissimum spiritum'.

[2] Ein wichtiges Glied in der Entwicklungsreihe dieses auch bei Philon von Alexandrien hervortretenden Begriffes ist Poseidonios. Für Poseidonios war das πνεῦμα die Kraft, die Lebenskraft. Siehe M. Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt, Leipzig 1907; Reinhardt, Poseidonios 1921; Kosmos und Sympathie, Neue Unters. über Poseidonios, 1926; dazu E. Peterson, Theolog. Blätter 1926, J. Heinemann, Poseidonios' metaph. Schriften I, 1921. Reinhardt bestreitet das Vorhandensein eines Timaioskommentars des Poseidonios, einer Schrift, der man sonst allgemein die größte Bedeutung beizumessen geneigt ist, im Hinblick auf Plutarch, procr. an. 22, 1023 und Sextus Math. 7, 93 wohl auch durchaus mit Recht. Das schließt nicht aus, daß neben Poseidonios auch andere Philosophen, wie Antiochos von Askalon, eine bedeutende Wirkung ausgeübt haben. Aber man wird trotz der Bemühungen des Antiochos um die Bekämpfung der Skepsis in der Akademie und um den Ausgleich stoischer und akademischer Anschauungen daran festhalten, daß Poseidonios in der östlichen hellenistischen Welt die Verbreitung eines stoisierenden Platonismus gefördert hat. H. Leisegang, Der Heilige Geist I 1, Leipzig-Berlin 1919; *Πνεῦμα ἅγιον*, 1922. R. Reitzenstein, der a. a. O. 271 nicht ohne Berechtigung hervorhebt, daß Leisegang den mitten in der Entwicklungsreihe stehenden Philon zum Ausgangspunkt wählt, Die hell. Mysterienrel.[3], 134 ff. G. Kafka und H. Eibl, Der Ausklang der antiken Philosophie 1928, 74f. Schließlich sei noch verwiesen auf S. Hirsch, Die Vorstellung von einem weiblichen Pneuma Hagion im N. T. und in der ältesten christlichen Literatur, Berlin 1927. Dieser weibliche Heilige Geist ist in den ältesten christlichen Lehren und entsprechend bei den syrischen Gnostikern (Simon der Magier usw.) die Gottesmutter. An diese Vorstellung in Verbindung mit Ištar denkt bei der manichäischen Mutter des Lebens Ed. Lehmann, Chantepies Lehrb.[4], II 271.

Ōhrmazd zu Spənta- manyu- dachte. Man scheint beide Potenzen als eine angesehen zu haben. Auch in der christlichen Lehre gibt es ja wohl keinen schwieriger zu verstehenden Punkt als die Doktrin von der Dreieinigkeit. Mānī hat die Beziehungen des obersten Lichtgottes zu Ōhrmazd (Sohn) und Vāž žīvandaγ (Heiliger Geist) auf seine Weise zu erklären gesucht. Im Gegensatz zur mazdaistischen Theorie, die eine parallele Schöpfung durch Ahura- Mazda- (Spənta- manyu-) und Aŋra- manyu- annimmt, ist im Manichäismus die Erschaffung der Welt ein Akt einer guten Potenz, indem nämlich zum Zweck der Befreiung des in die Gewalt der Finsternis geratenen Lichts die sichtbare Welt hervorgerufen wurde. Anders steht es mit der Entstehung des Menschen, der von den dämonischen Kräften erzeugt wurde.

IV.

Steht für Vāž žīvandaγ in der christlichen Sphäre des Manichäismus die Gleichung Heiliger Geist fest und kann man in dem Lebensgeist vielleicht den als Weltschöpfer auftretenden Spənta-manyu- erblicken, so sind als iranische Entsprechung des Dritten Gesandten oder des Boten Mithra-, Nairyō-saŋha-[1] und Sraoša-[2] genannt worden. Alle drei haben nämlich den Charakter von Götterboten, wenn diese Eigenschaft auch zunächst dem Nairyō-saŋha- zukommt und bei den beiden anderen Gestalten sich erst später nachweisen läßt. Stellen, die nur auf Mithra- als den Dritten Gesandten bezogen werden können, sind verschiedentlich vorhanden. Diese hat man aber so auslegen wollen, als ob eine solche Gleich-

---

[1] F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme I 61, 1; 63 ff.

[2] Die Frage, ob in den Gāthā Sraoša- ein Ersatz für Mithra- ist, ist für die Periode Mānīs ohne Bedeutung. Güntert, Der arische Weltkönig 61, hält Sraoša- für eine andere Bezeichnung des verpönten Mithra-, während Christensen eher Vohu- manah- in dieser Verbindung heranziehen möchte (Acta Orientalia IV 104). Auf Sraoša- sind jedenfalls im jüngeren Avesta Züge des Mithra- übertragen worden (B. Geiger, Aməša spəntas 110 f.), der ja mit Mithra- zusammen das Totenrichteramt ausübt. Siehe zu der Frage jetzt H. Lommel, Die Yäšts 85 ff. Scheftelowitz, Or. Christ. 1927, 266 f. Mānī hält sich durchaus an die theologischen Vorstellungen des Mazdaismus seiner Zeit.

setzung nur gelegentlich vorkomme, während Mithra- im allgemeinen dem Demiurgen, d. h. dem Spiritus potens, entspreche. Cumonts Hypothese, daß Nairyō-saŋha- für den Dritten Gesandten in Betracht kommt, kann ausscheiden, nachdem der Freund der Lichter als manichäische Entsprechung für Nairyō-saŋha- gefunden worden ist.

Die Lehre vom Boten, Heilsboten oder Dritten Gesandten findet sich außer bei Theodor bar Kōnai und dem Fihrist in den Acta Archelaï und in der Wiedergabe der eigenen Worte Mānīs aus dem siebenten Buche des ‚Schatzes' bei Augustin, De natura boni 44.[1] Auf den ‚Boten' wurde die in gnostischen Kreisen verbreitete Erzählung von der Barbelo übertragen, die durch ihren Anblick die Archonten zur Liebe entflammt und dadurch ihrer Macht beraubt.[2] Die Lichtjungfrau des Manichäismus entspricht jedenfalls dem in den gnostischen Lehren unter verschiedenen Bezeichnungen, wie Helena, Sophia, Prunikos, Barbelo, erscheinenden weiblichen Prinzip. Waldschmidt und Lentz betonen das Vorkommen einer mit stark sexuellem Charakter begabten weiblichen Götterfigur im Manichäismus. Lidzbarski mahnt neuerdings, die Elemente des uns freilich unbekannten aramäischen Volksglaubens Südmesopotamiens bei Mānī nicht außer acht zu lassen. Anāhita- ist mit Ištar und Nana verschmolzen und eine Göttin mit ausgesprochen sexuellem Einschlag geworden, wie auch die Darstellungen der Gottheit aus Susa und aus vorderasiatischem Gebiet neben dem armenischen Kult der Anāhita- zeigen.[3] Das Vorkommen von Mithra- neben Anāhita- sowie Vorstellungen von doppelgeschlechtlichen Gottheiten mögen Mānī vorgeschwebt haben, als er den Boten Mithra- in weiblicher wie in männlicher Gestalt je nach dem Geschlecht des betreffenden Dämons den durch die Mutter des Lebens an das Firmament gefesselten

---

[1] Vgl. Evodius, De fide c. Man. 14—16.

[2] Epiphanius haeres 25, 2.

[3] Dieulafoy, L'acropole de Suse 435. Strzygowski, Die Baukunst der Armenier 637 f. Sarre, Kunst des alten Persien 29 f. Über die sexuelle Göttin bei den Manichäern s. Waldschmidt und Lentz, Jesus 77.

Archonten erscheinen läßt, indem er den männlichen Archonten als der Bote, den weiblichen aber als die Lichtjungfrau erscheint.[1]

Die Überwindung eines Gegners durch die Erregung sexueller Begierde ist im alten Orient kein unbekanntes Motiv. Bei der Unschädlichmachung des Urmenschen Engiddu durch eine Hierodule spielt es mit, wie bei dem Einfangen des Einhorns.[2] Durch die Schönheit Nairyō-saŋha-s werden in einer in der mittelpersischen Periode nachweisbaren Erzählung die Frauen entzückt und dadurch die Pläne des Satans zunichte gemacht.[3] Gerade dieser Umstand hat dazu geführt, in Nairyō-saŋha- das Vorbild des manichäischen Heilsboten zu sehen. Aber dieser Zug allein würde für die Identifikation nicht ausreichen, man könnte dann wegen der Zweigeschlechtlichkeit des die Archonten betörenden Wesens schließlich auch an Zrvan- oder Ōhrmazd denken, denn bei beiden lassen sich gelegentlich Vorstellungen von Mannweiblichkeit nachweisen, die in den syrischen Akten des Ādhur-Hormizd bei Zrvan- als eine manichäische Auffassung dargelegt,[4] aber auch den eigentlichen zervanitischen Lehren

---

[1] Der zweite Erlöser, d. i. Mithra-, wird mit der Lichtjungfrau Kanīṛ rōšan identifiziert T II D 176. Oft erscheinen wieder Jesus und die Lichtjungfrau als ein Begriff. Jesus ist in T II D 176 unter dem Mondgott zu verstehen, während der Spiritus vivens das erste Erlöserwesen darstellt. (Anders deuten die Stelle Waldschmidt und Lentz, Jesus 56.) Dagegen führt M 583 Mithra- neben der Lichtjungfrau an, stimmt also zu T II D 176. Auf die manichäische Lehre wirft Augustin c. Faustum 20, 2 in dieser Beziehung ein besonderes Licht. Dort erklärt nämlich Faustus, Christum ... esse Dei virtutem et sapientiam, virtutem quidem eius in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna. Während die virtus also auf den mit dem Sonnengott gleichen Dritten Gesandten bezogen wird, ist die Weisheit mit Jesus verbunden. Nach Theodoret fab. haer. 1, 26 und der zweiten griechischen Abschwörungsformel hat die ‚männliche Jungfrau' der Eva Leben und Licht mitgeteilt, während Jesus bei Adam der Beleber und Erwecker zur wahren Erkenntnis ist.

[2] Ebeling, Die babylon. Fabel, Leipzig 1927, 51 ff. C. Cohen, Zur literar. Gesch. des Einhorns, Jahresber. d. 11. städt. Realschule, Berlin 1896.

[3] Theodor bar Kōnai, Pognon, Inscr. mand. 163. Hoffmann, Syr. Akten 65. Nairyō-saŋha- wird als schöner Jüngling aufgefaßt. Er wurde wie eine Art Hermes betrachtet, ohne daß man freilich eine Identifikation mit diesem Gotte feststellen kann.

[4] Nöldeke, Festgr. f. Roth, 1893, 37. Eisler, Weltenmantel 414. Güntert, Der arische Weltkönig 347.

bei Esnik zugeschrieben wird.[1] Daß auch Nairyō-saŋha- sich im Paradies mit den Seelen der Rechtgläubigen vereinigt, wird Vidēvdāt 19, 34 ausgesprochen. Als Seelenführer erscheint er dort allerdings nicht. Sraoša- scheidet für die Identifikation mit dem Dritten Gesandten aus, nachdem Waldschmidt und Lentz ganz eindeutig nachgewiesen haben, daß Sraoša- im manichäischen System die Lichtsäule ist, der *στύλος τοῦ φωτός*.[2] Er ist der Lichtort, zugleich der vollkommene Mann, der *ἀνὴρ τέλειος*, vir perfectissimus, marδ ispurēγ,[3] den die Seelen als letzte Station vor dem Eintritt in das Paradies durchschreiten müssen. So hat Sraoša- bei Mānī eine seiner Rolle als Totenrichter im mazdaistischen System entsprechende Stellung erhalten. Sraoša-, die Lichtsäule, der in späterer Zeit auch als ein Engel, ein Gottesbote aufgefaßt wird,[4] ist mit dem die Waage haltenden Rašnu- und Mithra- der Richter der Abgeschiedenen. Es wäre denkbar, daß Rašnu- in der iranischen Gestalt des Manichäismus der Geleitende Weise[5] wäre, der die Toten gleichsam abholt und auf ihrer Bahn durch die als Tierkreis gedachten Läuterungsstationen begleitet. Auch der ‚König der Gerechtigkeit', der in dem von Waldschmidt und Lentz, Jesus 123 ff., mitgeteilten Beichtgebet als erste Station des Seelenaufstiegs genannt wird, könnte um so mehr auf Rašnu- passen, als dieser in der mazdaistischen Überlieferung gern razišta-, der Gerechteste, genannt wird und als Gott der Gerechtigkeit gilt.[6] Die Identifikation des ‚Königs der Gerechtigkeit' und des ‚Geleitenden Weisen' mit

[1] 135, ed. Venedig 1826.

[2] Acta Archelaï 8, 13 Beeson.

[3] Acta Archelaï 8, 13; T II D 77 R 15, bei Waldschmidt und Lentz 57. Den *ἀνὴρ τέλειος* bringt mit Ephes. 4, 13 zusammen und sieht in ihm die Milchstraße Burkitt, Relig. 43 f.; vgl. auch das Beiwort huraodha-, schöngewachsen, das Sraoša- im jüngeren Avesta gern beigelegt wird. Die schöne Form des Sonnengottes (Mithra-) wird im Gegensatz zum weisen Wissen des Mondgottes (Jesus) betont T II D 471, v. Le Coq, Man. II 24.

[4] Im Neupersischen bedeutet surōš Engel.

[5] Fihrist ed. Flügel 335. Im Ginzā rechts 286 wird Rašnu als die diesseitige Form Abathurs aufgefaßt.

[6] Die mitteliranische Überlieferung über Rašnu- behandelt J. Darmesteter, Zend. Avesta II, 321.

Rašnu- gewinnt um so mehr Wahrscheinlichkeit, als der chinesische Text — übrigens ebenso wie die Acta Archelaï — den Geleitenden Weisen nicht erwähnt, so daß er mit dem ‚König der Gerechtigkeit' zusammenfallen dürfte.

Daß Jesus sowohl als Geleitender Weiser wie als König der Gerechtigkeit angesehen wird,[1] stört die Gleichsetzung mit Rašnu- keineswegs, bietet doch die christliche Lehre viel weniger Gestalten zur Anknüpfung als der Mazdaismus. Bei dem Ausgang vom christlichen Boden aus mußte Mānī also notgedrungen mehrere Potenzen der mazdaistischen Tradition zusammenfassen, wie denn bei dem Seelenaufstieg Jesus nicht nur die erste Station ist, sondern auch der Mondgott.[2]

V.

Für Rašnu- und Sraoša- lassen sich im Manichäismus Entsprechungen nachweisen, die offensichtlich auf Mānī selbst zurückzuführen sind. Auch der dritte und oberste Yazata- der mazdaistischen Reihe nimmt im manichäischen System eine bedeutende Rolle ein. Während Rašnu- und Sraoša- im jüngeren Avesta mit seltenen Ausnahmen fast immer in Beziehung zu Mithra- gebracht werden, ist in den Gāthā der Gehorsam (Sraoša-) meist mit Aša- (urtom) verbunden und bedeutet den Gehorsam gegen das göttliche Gesetz oder

---

[1] Waldschmidt und Lentz, Jesus 61 ff.

[2] Yasna 33, 1 ist Zarathuštra- Richter in gerechtestem Tun nach den für das erste, d. h. geistige Leben geltenden Gesetzen. In der monotheistischen Lehre des Zarathuštra- hätte eine die Gerechtigkeit verkörpernde göttliche Figur auch keinen Platz. Sie gehört einer späteren Entwicklung an, wie denn der Rašnu-s Namen tragende Yašt 12 überhaupt einen verhältnismäßig jungen Eindruck hinterläßt. Daß die in dem Yašt gegebenen Hinweise auf Gottesurteile sehr alte Anschauungen widerspiegeln, gehört in einen anderen Zusammenhang, kennt doch auch Zarathuštra- das Ordal durch geschmolzenes Metall. Neben den Angaben in Yašt 12, 3 ff. über das Gottesgericht ist Vidēvdāt 4, 54 ff. zu beachten. Dort ist von schwefel- und goldhaltigem Wasser als Mittel der Schuldfeststellung die Rede, während der Rašn Yašt Baresman- Feuer, Butter und Pflanzenfett erwähnt. Ein Abschnitt des 18. Nask behandelte nach Dēnkard 8, 42 die Gottesurteile und hieß Varastān. Als eigentlicher Totenrichter erscheint Rašnu- im Avesta selbst nicht, siehe H. Lommel, Die Yäšts 95 ff.

die Wahrheit, je nachdem, wie man Aša- auffassen will. Mithra- ist dem eigentlichen zarathuštrischen System unbekannt, nur mittelbar wird er mit den Rindsopfern und dem Rauschtrank (Haoma-) verworfen (Yasna 33, 3 f.; 44, 6; 50, 2).[1]

Zur Zeit Mānīs war er aber ein in hohem Maße anerkannter Gott, dessen Kult weit über das iranische Machtbereich gedrungen war. Mithra- war unter den Achämeniden eine namentlich in den Kreisen des Adels beliebte Gestalt, um die sich außerhalb des eigentlichen Iran unter mesopotamischen und kleinasiatischen Einflüssen ein eigener Kult gebildet hatte.

Daß Mānī mit dieser Form der Mithraverehrung vertraut war, braucht man jedoch nicht anzunehmen. Berührungspunkte, die sich gelegentlich ergeben, können einfach darauf zurückzuführen sein, daß Manichäismus und Mithraismus auf der gleichen hellenistischen Grundlage aufbauen, wobei sogar der Mysteriencharakter in gewisser Beziehung auch dem Manichäismus zuzuerkennen ist, insofern Mānī nämlich den Electi die wahre Erkenntnis der Lehre vorbehält und ihnen beim Läuterungsprozeß der in die Materie verstrickten Lichtteile eine Mitwirkung einräumt, die man gleichsam mystisch-symbolisch auffassen kann.[2] Denn die Tätigkeit der Electi, die das Licht

---

[1] Daß Mithra- besonders vom iranischen Kriegeradel bevorzugt wurde und mit Rücksicht auf ihn von der Priesterschaft in den Mazdaismus eingeführt wurde, nimmt an Ed. Lehmann, Chantepies Lehrb. d. Rel.-Gesch.[4], II 225 f., vgl. H. Lommel, Die Yäšts 66. F. Cumont, Rel. Or. d. le paganisme romain[2], 213 f., u. J. G. Frazer, Worship of nature I 504 erblicken in Mithra- den Schutzherrn der Ritterschaft. Das seiner Natur nach sonnenhafte x^varənah- (Lommel, Die Yäšts 169) hängt mit Mithra- zusammen, Yašt 10, 16. Den an Stelle des Mithra- von den pontischen Königen als Eidesgott angerufenen *Μὴν Φαρνάκου* (Strabon XII, 3, 31) hat J. Darmesteter als den mit dem x^varənah- begabten Mēn erklärt (Zend. Avesta II 409, Nr. 13).

[2] Diese Tatsache berührt nicht die grundsätzlichen Bedenken H. H. Schaeders (Warburg-Vorträge IV 1) gegen die Deutung gewisser manichäischer Texte als Mysterien. Siehe auch Greßmann, Ztschr. f. Kirchengeschichte N. F. 4, 162 ff. Mit einem aus der naturwissenschaftlichen Terminologie hergenommenen Bilde bezeichnet Ed. Lehmann, Chantepies Lehrb.[4], II 273, die Electi als ‚sozusagen Behälter der Lichtteile; je höher sie avanzieren, desto voller sind sie geladen'. Siehe auch das manichäische Fragment bei Burkitt, Rel. 35. Dagegen H. Leisegang, O. L. Z. 1925, 838 f.

in sich aufnehmen und allmählich über die Stationen des Aufstieges weitergeben, ist von Mānī im Grunde ebenso geistig gedacht, wie die Schöpfräder zur Reinigung des Lichtstoffes ein Bild sind, das in Mesopotamien zudem nahe genug lag.

Im übrigen ist der Mithra-, den der Manichäismus mit dem *πρεσβευτής ὁ τρίτος* gleichsetzt, der altiranische Gott, wie er in den zum Arsakiden- und Sāsānidenreich gehörenden Landschaften verehrt wurde. Die von M. Lidzbarski behandelten Münzen aus der Charakene lassen ganz deutlich ‚Mihrā' erkennen,[1] wie man die Münzinschrift auch sonst deuten will, sei es mit Andreas als ‚der Eingesetzte des Mithras' oder mit Lidzbarski als ‚Mithras den Meister'.[2] Mit Mānī selbst dürften die fraglichen Münzen nichts zu tun haben, aber für die Verehrung des Gottes in der Charakene sind sie immerhin bedeutsam, um so mehr als auch die Acta Archelaï teils Mānī selbst zum Priester des Mithras machen, teils seinen Vorgänger Terebinthus- Buddha in der Disputation gegen zwei Mithraspriester Parcus und Labdacus[3] den Kürzeren ziehen lassen. In dem von Bilabel herausgegebenen koptischen Fragment[4] ist von ‚Mithras, der die Sonne ist' die Rede, doch kommt dem Bruchstück keine selbständige Bedeutung zu, weil es nur die in den Acta Archelaï enthaltene Überlieferung aus einer nicht näher bekannten Schrift gegen die Manichäer wiedergibt. Mānī wird nämlich von Bischof Archelaos als ‚barbare sacerdos Mithrae et conlusor' angeredet. Den sol Mithras verehre Mānī.[5] Diese Stelle hat bereits Windischmann als einen Be-

---

[1] Ztschr. f. Numism. 33, 91 ff.; s. O. L. Z. 1927, 917.

[2] Reitzenstein, Hist. Ztschr. XXX 1. Lidzbarski, Ztschr. f. Numism. 33, 92. Scheftelowitz, Zeitschr. f. Missionsk. 42, 286, 50 a, schlägt ‚Meister der Münze' vor, liest also Muhrā für Mihrā.

[3] Parcus wird als Prophet, Labdacus als Sohn des Mithras bezeichnet. Acta Archelaï 63, 91 Beeson. Im Mithraskult kommen propheta und filius als Priestergrade nicht vor. Als *τέκνον* wird der Myste in der sogenannten Mithrasliturgie bezeichnet, Dieterich (Mithrasl.[3]), 6, 2.

[4] Bilabel, Ein koptisches Fragment über die Begründer des Manichäismus 8, 13.

[5] Acta Archelaï 40, 59 Beeson.

weis für das Zusammenfallen des Mithra- mit der Sonne angeführt.[1] Gleichzeitig wird Mānī aber in den Acta vorgeworfen, daß er die Mysterien des Mithras feiere. Der Verfasser der Acta im 4. Jahrhundert hat zweifellos an den Mithraskult gedacht und daher von den Mysterien gesprochen, um so mehr als in der Zeit nach dem Konzil zu Nicaea, für welche Abfassungsperiode sich Harnack ausgesprochen hat, gerade auch in der mutmaßlichen Heimat der Acta, Syrien, durch Jamblich, das Haupt der syrischen Schule der Neuplatoniker, und Julian der Streit um die Mysterien entbrannt war.

Auch Basileides ist bemüht, die Spekulation vom höchsten Gott mit der Lehre von Mithras in Einklang zu bringen, indem er den obersten Gott Abraxas gemäß dem Zahlenwerte der griechischen Buchstaben dieses Namens im Sonnenkreise enthalten sein läßt, den die Heiden nach dem Zahlenwert anderer Buchstaben als *Μείθρας* bezeichneten.[2] Dem Mithras wird auch die Zahl 7 als eigen zugeschrieben.[3] Die Gnosis des Basileides ist nicht ohne Einfluß auf Mānī gewesen. Basileides versucht, Namen und Vorstellungen verschiedener orientalischer Völker zu vereinigen und in seinem Sinne zu erklären; ganz ähnlich verfährt Mānī, der vor Basileides wohl die noch genauere Vertrautheit mit mazdaistischen Gedankengängen voraus hatte,[4] obwohl Basileides gerade die persischen An-

---

[1] Mithra, Leipzig 1857, 60.

[2] Hieronymus zu Amos 3, 9 f. Migne, P. L. 25, 1018 D. Eine Gemme, die *Μίθραξ* und Abrasax nennt, bei Cumont, Textes II 452, 12, Abb. 404, S. 451.

[3] Schol. zu Platon, Alk. 122 e.

[4] Basileides berührt sich mit Mānī in der Betonung der geschlechtlichen Askese (s. oben) und in der Scheidung der Lehren in esoterische und exoterische. Das gesamte antike Mysterienwesen trennt Mysten und Epopten, der Unterschied muß sich naturgemäß überall da geltend machen, wo ein kleiner Kreis Eingeweihter einer Laienmasse gegenübersteht. Man braucht daher bei Basileides keineswegs an indische Einflüsse zu denken, wie sie für Alexandrien neuerdings angenommen werden. Basileides scheint Biblisches mit alexandrinischer Philosophie, Pythagoräischem usw. vereinigt zu haben. Beachtenswert ist bei ihm auch die Anknüpfung an die Propheten Barkabbas und Barkoph, wahrscheinlich im Alten Testament nicht genannte Söhne Noahs, mit dessen Sohn Ham der Sohn und Nachfolger des Basileides Isidoros die Götterlehren des Pherekydes in Zusammenhang bringt (R. Lichtenhahn, Die Offenbarung im Gnosticismus, 20 ff. H. Leisegang,

schauungen vom Licht und der Finsternis in einer an Mānīs Lehren erinnernden Gestalt dargelegt hat.[1] Er spricht freilich in dem aus dem 13. Kapitel seines Evangelienkommentars wiedergegebenen Abschnitt nicht von den Persern, sondern nur von den Barbaren. Der Verfasser der Acta Archelaï läßt Basileides aber ausdrücklich bei den Persern auftreten.

In der mazdaistischen Entwicklung ist vielleicht schon seit der jüngeren Achämenidenzeit eine Verschmelzung zwischen Mithra- und der Sonne angebahnt worden.[2] Das Grabmal Antiochos I. von Kommagene (69—34 v. Chr.), auf dem Mithras mit dem Sonnennimbus dargestellt ist, zeigt bereits die Gleichung Apollon-Mithras-Helios-Hermes.[3] Ebenso erscheint Mithra- auf den Münzen der Kūšānkönige mit den Abzeichen einer Sonnengottheit.[4] Andererseits finden sich Zeugnisse aus der Partherzeit, die Mithras und die Sonne auseinanderhalten,[5] während sonst wieder beide in jener Periode als eine Gottheit betrachtet werden, so z. B. bei Ptolemäus (Tetrabibl. II 17 ed. Norimb.).[6]

Die Gnosis 202). Noah gehört zu den sieben Lichtgesandten, die Mānī im Šāhpūrakān anerkennt. (Ibn al Murtaḍā bei Keßler, Mānī 348. Abū'l Ma'ālī ebd. 371 = Schefer, Chrestomathie I 145). Ebenso nennt Faustus von Mileve Noah und Sem unter den Gerechten (Augustin, c. Faustum 25, 1, in), Unter den Namen des Noah und des Sem lief ein ganzes Schrifttum um. (Alfaric, Écritures manichéennes II 154 ff.).

[1] Acta Archelaï c. 68, 96 f. Beeson. Wenn Hippolytos mit der Behauptung recht hat, daß Basileides von Aristoteles ausgeht (Elench VII 20 ff.), so könnte hier an die bekannte Stelle Diog. Laërt. prooem 1, 8 gedacht werden, wo des Aristoteles Äußerung über die zwei Grundprinzipien sich findet.

[2] C. Clemen, Die griech. und lat. Nachr. 89, 102, glaubt, daß Xenophon Mithras auch als Helios bezeichne. Vgl. oecon. 4, 24; instit. Cyri 8, 3, 12; 24; 7, 3.

[3] Antiochos I. von Kommagene, der sich auf seine Abstammung von den Achämeniden beruft, ist für die Anschauungen der Achämenidenzeit wohl kein einwandfreier Zeuge. Die kommagenischen Dynasten trugen abwechselnd die Namen Mithridates und Antiochos.

[4] Auch die Anschauungen der Saurasekte in Indien hängen wohl mit parthisch-sakischen Einflüssen zusammen, s. Bhandarkar, Vaiṣnavism 153 f. Über Sonnenverehrung im Mahāyāna-Buddhismus s. J. W. Hauer, Die Dhāraṇī 12, $_{39}$. Vgl. Abegg, Messiasglaube 194, 242 f.

[5] Q. Curtius IV, 13, 12, doch liest man statt ‚Solem et Mithrem' auch Solem Mithren. Zenobios paroem. V, 78 (Paroemiogr. gr. ed. Leutsch et Schneidewin I) bei der Wiedergabe des Euandros.

[6] Vgl. Strabon XV 3, 13.

Das Verhältnis des Mithras zum Sonnengott ist in den abendländischen Zeugnissen nicht ganz leicht zu bestimmen. In der Mithraslegende scheint die Besiegung des Sonnengottes durch Mithras und die darauffolgende Bekrönung des Helios mit der Strahlenkrone dargelegt worden zu sein.[1] Mithras ist bisweilen der Vater des Helios.[2] Im Verhältnis zu Mithras ist dieser der große Gott, während Helios sein Logos und der Demiurg ist. Gleichzeitig sind Vater und Sohn aber eins. So wird Mithras auch als *πάντων ποιήτης καὶ πατήρ* und Demiurg bei Porphyr[3] hingestellt. Als Weltschöpfer erscheint Mithras in der bekannten Szene mit der Opferung des gefangenen Stiers; in dieser Legende sind uralte sagenhafte Elemente aus arischer Zeit verwertet, wie das Urrind und seine Opferung, aus der die Welt hervorgeht. Bald wieder ist Mithras wie nach Plutarch der *μεσίτης*, was schon auf die zwischen himmlischer und irdischer Sphäre schwebende Sonne gedeutet werden kann. Dann ist Kronos-Saturn der höchste Gott, aber auch Mithras nimmt diesen Platz dem Helios gegenüber als Vater ein. Die Sachlage ist also durchaus nicht klar. Aber in der Form, in der diese Ansichten in der Zeit des Mithraskults belegt sind, haben die einzelnen Bestandteile doch nur noch symbolischen Sinn, über den die in die Mysterien Eingeweihten aufgeklärt werden. Im Gebrauch der verschiedensten Kulte ist es in der römischen Kaiserzeit üblich, bald die eine, bald die andere Gottheit als die einzige hinzustellen, die alle anderen umfaßt.[4]

---

[1] F. Cumont, Textes et monuments I 172 ff.

[2] A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[2], 67 f., 134 f. H. Leisegang, Die Gnosis 250. Julian, or. IV 155 B, faßt Mithras so auf.

[3] De antro nympharum c 6. Vgl. Julian, Caesares 336 c. Über Helios als Demiurg s. K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie, bes. 365 ff. Poseidonios scheint hier alte syrische Sonnenkultvorstellungen philosophisch umgedeutet zu haben, dahin, daß die Sonne dem Einswerden des Nūs mit der Gottheit entspricht. Über Helios Kosmokrator in Emesa im 3. Jahrh. v. Chr. Athenaios XIV 693 e, Macrobius I 23, 21; F. Cumont, La théologie solaire 463 ff. Zur Sonne als Weltschöpfer vgl. Hermes Trismegistos XVI 4 bei Reitzenstein, Poimandres 350, s. 197 f., Julian, or. IV 146 B.

[4] Siehe Reitzenstein, Hell. Mysterienrel.[2], 27 f., wo Martial für ‚Hermes omnia solus et ter unus' (Martial V 24) und die inschriftliche Bekenntnisformel

Diese in den Kreisen der Mysterienreligionen und synkretistischen Kulte verbreiteten Vorstellungen entsprechen nun hinsichtlich der Gestalt des Mithra- nicht denen der mazdaistischen Welt. Zunächst wird nach den avestischen Zeugnissen Mithra- nicht als Demiurg gedacht. Vielmehr ist im Mihr Yašt selber wiederholt von der Schöpfung durch Spənta-manyu-[1] die Rede und Mithra- wird dann als von Ahura-Mazda- geschaffen erklärt.[2] Vom Sonnengott ist Mithra- im Avesta im allgemeinen verschieden.[3] Hvar- und Mithra- sind zwei nebeneinanderstehende Gottheiten, was auch im Kalender insofern zum Ausdruck gelangt, als Mithra- und Hvar- gesonderte Monatstage haben, während bei den Monatsnamen selber nur Mithra- vertreten ist. Gelegentlich wird Mithra- aber auch als Sonnengottheit hingestellt, wenn auch vielleicht nur in einer Glosse jüngerer Zeit.[4] Von einer ausgesprochenen Identifikation des Mithra- mit der Sonne kann aber in den avestischen Texten kein Zeugnis gefunden werden.

Mānī faßt, vielleicht in Anlehnung an eine parthisch-sakische Überlieferung, in seinem System Mithra- als den Sonnengott auf. Entsprechend dem hohen Platze, den Mithra- im jüngeren Avesta als eine dem Ahura-Mazda- an Macht fast gleichwertige Gottheit einnimmt,[5] und seiner Rolle als Bekämpfer der Daēva- und alles Finsteren hat Mithra- in der manichäischen Lehre auch eine hervorragende Stellung erhalten.

Die Sonne als sichtbares Gestirn wird im Manichäismus als der Sitz des Mithra- betrachtet. Sie ist das große Schiff am Himmel, der Palast des Dritten Gesandten und zugleich die höchste Station

angeführt werden: Isis, una quae est omnia. Vgl. besonders E. Peterson, *Εἷς θεός*, Göttingen 1926, mit reichem Material.

[1] Yašt 10, 142 f.

[2] Yašt 10, 1; vgl. 10, 50.

[3] Siehe H. Lommel, Die Yäšts 64 f.

[4] Yašt 10, 143; vgl. Yašt 6, 5, Nyāyišn 1, 5, wo in dem Hvar- gewidmeten Stück auf einmal Mithra- erwähnt wird.

[5] Yašt 10, 1; vgl. 10, 123, wo Ahura- Mazda- den Mithra- verehrt. Vgl. ferner Lommel, Die Yäšts 61 ff.; J. Hertel, Mithra und die Sonne 264.

beim Aufstieg der in die Materie verstrickten Lichtteile auf dem Weg ins Paradies. So ist Mithra- eine der wichtigsten Gestalten bei der Befreiung des Lichtes, wie es ihm auch obliegt, mit Hilfe der früher erwähnten zwölf Jungfrauen den gefesselten Archonten das Licht zu entlocken. Denn Mithra- ist der Herr und Führer der zwölf Zodiakalzeichen, die zugleich Eigenschaften darstellen. Sie werden nach Theodor bar Kōnai vom Boten geschaffen und Augustin nennt sie treffend virtutes;[1] darunter sind auch Begriffe wie das Königtum, die Wahrheit, die Weisheit, die an Aməša-spənta- denken lassen, an šathra-, Aša- und Vohu-manah-. Die Amahraspands erscheinen aber in den manichäischen Fragmenten als die Elemente, die *στοιχεῖα* der stoisch-pythagoräischen Philosophie. Astrologische Vorstellungen spielen bei Mānīs Anschauungen mit hinein,[2] und man erinnert sich daran, daß in islamischen Zeiten die Manichäer für ihre astrologischen Künste bekannt waren.

Die drei Hüllen des Mihryazd, des Sonnengottes, die der Lebendige Geist geschaffen hat, sind Wind, Wasser und Feuer.[3] Diese sind vom Sohne des Lebendigen Geistes, dem Rex gloriosus,[4] von der untersten Erde, dem Standort des ‚Trägers', des Omophoros, in die Höhe geleitet worden, sie sind die drei ‚Räder' und wohl auch die

---

[1] De natura boni c. 44; eine Liste der zwölf Herrlichkeiten enthält das Turfānfragment M 14 (Müller, Handschriftenreste II, 44). M 34 (ebd. 44 f.) gibt die Namen der zwölf finsteren Äonen, vgl. Augustin, De mor. Manich. II, 17, 60. Salemann, Ein Bruchstück, 8. Nöldeke bei Cumont, Recherches I 35, 2; die Acta Archelaï c. 13, 21 ed. Beeson sprechen von den *δώδεκα κυβερνῆται*. H. H. Schaeder, Studien 345, 353. Auch hamōdēndarēft, Glaubensgemeinschaft, erinnert an die mazdaistische Gottheit Daēnā-.

[2] Augustin, De nat. bon. c. 44; de mor. Manich. 60; Epiphanius haeres 66, 13 schreibt Mānī ein Buch über Astrologie zu.

[3] Turfānfragment M 98, Müller, Handschriftenreste II, 39.

[4] Augustin contra Faustum 15, 6. Der Große König der Gerechtigkeit des Theodor bar Kōnai ist nach den bei Müller, Handschriftenreste II 17, 19, wiedergegebenen Fragmenten im Iranischen nicht der Mānbēδ, denn dieser wird vom windhinaufleitenden Gott unterschieden, sondern eher der pāhraγbēδ, das Haupt der Wache, da er nach Theodor bar Kōnai 128 die Wache in der Mitte des Himmels hält. Wegen der Verwendung staatlicher Begriffe in religiösem Zusammenhang bei der Umsetzung der Lehre Mānīs ins Iranische s. Schaeder, Studien 282 f.

drei ‚Diener', die der Bote beauftragt, Sonne und Mond in Bewegung zu setzen,[1] und zugleich die drei Sphären, die er aufsteigen läßt. Diese drei Sphären sind aus dem Lichte hergestellt worden, das nach der Schöpfung von Sonne und Mond übrig blieb. Die Verwandtschaft der Vorstellung Mānīs von den die Sonne umgebenden drei Hüllen mit den Lehren des Poseidonios und der pythagoräisierenden Stoa von den in konzentrischen Kreisen um die Erde als Mittelpunkt angeordneten Elementen Wasser, Luft und Feuer hat Cumont[2] erkannt, der zugleich auf Anschauungen aus dem mithraistischen und ‚chaldäischen' Kreise hinweist, während die im Großen Bundahišn enthaltene Überlieferung,[3] die Ōhrmazd aus dem unendlichen Licht das Feuer, aus diesem den Wind, aus diesem wieder das Wasser und aus letzterem schließlich die Erde schaffen läßt, höchstens indirekt hierher gehören dürfte, indem die Vorlage des betreffenden Kapitels des Großen Bundahišn, der Dāmdādh Nask des Avesta, die Vorstellung von der Schöpfung aus Licht kennt, wie sie Mānī verwendet; das Licht als metaphysische Potenz findet sich aber auch außerhalb Irans und der arischen Völker in Vorderasien, so daß Mānī selbst in der Lichtlehre durchaus nicht einfach als von Iran abhängig zu betrachten ist.[4] Die stoische Lehre geht von anderen Voraussetzungen aus; auch wenn bei Poseidonios von Apameia orientalische Einflüsse denkbar wären und auch wahrscheinlich sind, wird man ihn zunächst aus den griechischen Voraussetzungen heraus zu verstehen suchen, die von Empedokles zu Platon und Aristoteles

---

[1] Theodor bar Kōnai 129.

[2] Recherches I 33; Textes et monuments rel. aux mystères de Mithra I 107 ff. Für die Elementendoktrin des Poseidonios s. namentlich Manilius I 140 ff. Es ist beachtenswert, daß Poseidonios einem vor dem Trojanischen Kriege lebenden Philosophen Mochos aus Sidon eine atomistische Lehre zuschreibt (Strabon XVI, 2, 24 Sextus adv. phys. I 363), also dem Gedanken an orientalische Einflüsse durchaus nicht ohne weiteres ablehnend gegenüberstand. Der Name Mochos wird übrigens auch in der Gestalt Ochos überliefert, Diogenes, Laërt. prooem. I 1.

[3] Blochet, Rev. de l'hist. des rel. 32, 1895, 221. Gr. Bundahišn c 1 ed. Anklesaria = Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi I 65 ff.

[4] Siehe hierüber eine in Vorbereitung befindliche Schrift über die Mandaeer.

führen.[1] Der Einfluß des Poseidonios war sehr bedeutend, und durch Bardesanes oder auch auf anderem Wege kann Mānī mit den Lehren des Poseidonios vertraut geworden sein. Im Dāmdādh Nask wird man nach den Zeugnissen des freilich sehr spät abgeschlossenen Großen Bundahišn eine Arbeit sehen können, die bei ihrer vielleicht schon in achämenidische Zeit zu versetzenden Entstehung bereits von ‚chaldäischen' Anschauungen nicht unabhängig war. Aus dem ‚chaldäischen' Bereiche liegen Zeugnisse von einer ähnlichen Elementenlehre vor. So verwirft Aristeides der Apologet[2] im 2. nachchristlichen Jahrhundert die Verehrung der Elemente, die nach einer in der Polemik gegen die heidnischen, darunter auch gegen die mazdaistischen, Lehren üblichen Methode als vergänglich und daher als nicht göttlich hingestellt werden. ‚Chaldäer' und Magier treten nun vielfach nebeneinander auf, wie das Q. Curtius für die letzte Epoche der Achämenidenzeit berichtet, als beim Einzug Alexanders in Babylon ihm Magier und Chaldäer entgegenzogen.[3] Beide werden aber immer-

---

[1] Der Sinn des Begriffes στοιχεῖον schwankt übrigens in der griechischen Philosophie. Eine Definition bei Aristoteles, Metaphys. I 3, 938, b, 8. Von στοιχεῖον ist ἀρχή zu scheiden. Das auf heraklitische Anschauungen zurückgehende Urfeuer der Stoiker ist eine solche ἀρχή, während das Element Feuer erst über Luft und Wasser aus dem Urfeuer entsteht. Dieses, das ἡγεμονικόν, ist bei den Stoikern der einzige Gott.

[2] 3, 2; 4, 1—7 ed. Goodspeed. Bei den von Aristeides aufgezählten Elementen wird man nicht an iranische, sondern an hellenistisch-chaldäische Vorstellungen zu denken haben. Das geht schon aus der Erwähnung der Chaldäer in 4, 7 hervor. Māh-, der Mond, ist im Iranischen keine weibliche Gottheit und auch der Urmensch ist als göttliche Gestalt dem Mazdaismus unbekannt; zudem spricht der syrische Text von den Heroen der Vergangenheit, nicht vom ἄνθρωπος, ferner werden im Syrischen neben Sonne und Mond auch die Sterne erwähnt; dabei könnte man allerdings an die Rolle der Himmelshüter im späteren Mazdaismus denken, näher liegt aber der Hinweis auf Anschauungen, wie sie sich etwa in Ḥarrān finden. Cumont, Monum. II 460 f. meint, in den Hinweisen auf eine Verunreinigung der göttlichen Elemente eine Polemik gegen Persisches sehen zu wollen; gerade die vermeidet der Mazdaanhänger aber als Sünde, der Angriff des Apologeten träfe ihn also gar nicht.

[3] V, 1, 22. Die Magier sangen ein Lied, und zwar das Lob der Herrscher; nach III, 3, 9 trugen sie ein patrium carmen vor. Das sind wohl Yašts, wie sie im Avesta erhalten und wie sie schon in den Theogonien zu sehen sind, die

hin unterschieden, wenn auch anzunehmen ist, daß die babylonische Denkungsweise die Iranier weitgehend beeinflußt hat, ja man kann in den Magiern vielleicht sogar dasjenige Element erblicken, das von alters her der Verbreitung vorderasiatischer Anschauungen in Iran besonderen Vorschub leistete. Die von den Aməša-spənta- zu unterscheidenden alten Elementargötter der Iranier Hvar-, Māh-, Zam- (zəm-), Ātar-, Āpa- und Vāta-, die der Volksreligion angehören und in der Periode des jüngeren Avesta als Yazata- sich durchsetzen,[1] sind in der mazdaistischen Religion dauernd stark betont worden, so namentlich Ātar-. Aristeides erwähnt ausdrücklich die Verehrung der Elemente bei den Chaldäern in ihren Tempeln als Bilder (*μορφώματα*),[2] was wohl an Vorderasien, etwa Ḥarrān, erinnert, nicht aber an Iran. Solche bildliche Darstellungen der Elementargötter haben in der antiken Welt gerade um die Zeit größeren Umfang angenommen, wo das Christentum auftritt,[3] während in der hellenistischen Periode überhaupt, auch ohne unmittelbare Verbindung mit Iran und in Fortsetzung der stoischen Lehren, der Kult der Elemente sich verbreitet, so daß z. B. Philon von Alexandrien dagegen Einspruch erhebt.[4] Gerade auch in dem

---

erwähnt werden bei Herodot I 132. Vgl. Dio Chrysostomos or. 36, 39, 49, 7 ed. v. Arnim.

[1] Davon, daß Zarathuštra- ursprüngliche Elementargötter zu Abstraktionen umgestaltet hätte, vermag ich mich nicht zu überzeugen. Die Begriffe wie Aša-urtom-, xšathra-, Vohu-manah- usw. sind der Ausgangspunkt, die Beziehung zu der materiellen Welt ist erst das Sekundäre. Die nichtzarathuštrische Elementenreihe kann man von Herodot an genau verfolgen. Die fraglichen Gottheiten sind mit den Aməša-spənta- nicht identisch, sondern stehen neben ihnen.

[2] 3, 2 ed. Goodspeed, s. hierzu auch Diels, Elementum 45.

[3] F. Cumont, Textes et monuments I 109, mit Literaturverweisungen.

[4] De decalogo 12; de vita contemplativa 1. Vgl. Wendland, Die Therapeuten, 1896, 706, 6. Philon hebt die Verwendung der Götternamen Hephaistos, Hera, Demeter usw. für die Elemente in der Art hervor, wie sie bei den Stoikern üblich ist. Im übrigen steht bei Philon die Verehrung der Elemente in enger Verbindung mit dem Gestirnkult. Gegen die Vergöttlichung der Elemente führt Philon an, daß sie *ἄψυχος ὕλη καὶ ἐξ ἑαυτῆς ἀκίνητος* seien (De vita contempl. 1). Sie und die Sterne seien nicht aus sich selbst entstanden, sondern geschaffen worden.

Zauberschrifttum und in der Gnosis[1] ist die Verehrung der Elementargottheiten ebenso wie in der Astrologie belegt.[2]

Die erwähnte altiranische Verehrung der Elemente ist dann im Kampf des Christentums gegen den Mazdaismus ebenfalls gern hervorgekehrt worden,[3] genau wie von den Christen den Heiden im allgemeinen vorgehalten wird, daß sie die *στοιχεῖα* als Götter betrachteten. Daß sich vorderasiatische und iranische Anschauungen verhältnismäßig früh miteinander vermengt haben, ist dabei anzunehmen. Ein Zeugnis derartiger Vorstellungen bildet die oben angeführte Angabe des Großen Bundahišn über die Art, wie Öhrmazd die Elemente aus dem unendlichen Lichte hervorgehen läßt, das also die Stelle des stoischen Urfeuers einnimmt. Die Möglichkeit eines Eindringens griechischer Gedanken wäre gerade für Babylonien und Kleinasien seit der Achämenidenperiode an sich nicht ausgeschlossen.[4] Bei der bei Dion Chrysostomos[5] zu findenden Erwähnung der Elementenverehrung muß man die stoische Grundeinstellung dieses kleinasiatischen Schriftstellers aus Prusa mit in Erwägung ziehen. Die Magier in Kleinasien bedienten sich des Aramäischen, und die aus den iranisierten Bezirken Kleinasiens sowie seiner Grenzbezirke belegten Kulte weisen Berührungen mit einheimischen Anschauungen auf. Dion kann also hier mit Anschauungen aus magischen Kreisen Anatoliens bekannt geworden sein, hat diese dann aber im stoischen Sinn gedeutet.[6]

---

[1] Dieterich, Abraxas 57 ff. Mithrasliturgie[2], 54 f. Die Planeten und die Elementarsphäre im Papyrus London 120, 505 f. s. bei Reitzenstein, Mysterienrel.[3], 226.

[2] Vettius Valens VIII 136 ed. Kroll. Valens gibt vielfach Teukros den Babylonier wieder. Die Beziehungen der nach den vier Kardinalpunkten angeordneten Zodiakalzeichen zu den Elementen sind ersichtlich aus der nach Antiochos von Athen aufgestellten Übersicht bei Boll-Bezold-Gundel, Sternglaube[3], 54. Siehe auch Rhetorius c. 3 ed. Boll bei Olivieri, Catal. cod. astrolog. Florent. 146.

[3] Cumont, Textes I 108.

[4] Siehe O. L. Z. 1928, 43 ff.

[5] Orat 36, 39 ff. Darüber C. Clemen, Die griech. und lat. Nachr. 153 f. Die Ansichten über Dions Stellung gehen weit auseinander.

[6] Das iranische Element rücken bei Dion in den Vordergrund Junker, Warburg-Vortr. 1921/22, 149 f., 160 ff.; Peterson, *Εἷς θεός*, 245 ff. Indische Vorstellungen kommen jedenfalls in diesem Zusammenhang nicht in Frage.

So werden ihm, dem Sprachgebrauch der Stoa gemäß, Zeus zum Feuer, das zugleich der Äther oder der Himmel ist, Hera zur Luft, Poseidon zum Wasser und Hestia zur Erde. Während gewisse Vorstellungen bei Stoikern und Mazdaisten nur äußerlich zusammentreffen, wie die von den die stoffliche Welt bedeckenden Schneewassern, zum Schutz vor denen Yima- den Bergwall (vara-) errichten soll,[1] wären die Anklänge an die im Mithraskult verbreiteten Lehren, wie sie F. Cumont[2] aufgefallen sind, vielleicht auf Rechnung des Eindringens stoischer Gedanken in den Mithraismus zu setzen.

Erscheint also der Mazdaismus Kleinasiens bei Dion von Prusa zum mindesten durch die Brille stoischer Auffassungen gesehen, so ist auch Areios Didymos[3] ein platonisierender und pythagoräisierender Stoiker, der Ansichten eines Euandros[4] und eines Timotheos wiedergibt. R. Reitzenstein[5] nimmt mit Recht an, daß es sich um jenen Eumolpiden handelt, der gemeinsam mit Manetho unter Ptolemaios Soter den Sarapiskult einrichten half.[6] Trotz der Erwähnung des Mithras, die in dem Spruch des Euandros feststehen dürfte, wird

---

[1] Vidēvdāt 2, 22 ff. Daneben findet sich die Anschauung, daß Yima- in einer unterirdischen Behausung sich aufhält, als welche vara- wohl wenigstens ursprünglich zu deuten ist. Siehe zuletzt Lommel, Die Yäšts 199 ff.

[2] Textes et monuments II 60 ff.

[3] Zenobios, prooem. V 78, vgl. Theon von Smyrna 104, 20 ed. Hiller und, wegen der Wiedergabe des Timotheos über *Πάντα ὀκτώ*, Anatolios, Theolog. arithm. 56, 4 ed. Ast. Die Texte hat R. Reitzenstein, Studien 73 ff. und 194, behandelt und dabei bei Zenobios gegen E. Miller, Mélanges de littérature grecque, 1868, 343 und 349, sowie F. Cumont-Latte, Die Mysterien des Mithra[3], 1923, 240, die Lesart *Μίθραν* für *ἡμέραν* sichergestellt. Über die teilweise gemeinsame Vorlage, die Zenobios und Anatolios benützt haben, s. Falco, Riv. Indo-Greco-Italica V, 1921, 59 [219].

[4] Man hat an einen Akademiker vom Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. gedacht. Diogenes, Laërt. IV 60; Cicero, Acad. II, 6, 16. Cumont, Textes I 362 b. Clemen, Die griech. und lat. Nachr. 133.

[5] Studien 74, Hell. Mysterienrel.[3], 225.

[6] Tacitus, hist. 4, 83 f. O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapisreligion 6; Axel W. Persson, Lunds Univ. Årsskrift, N. F. 14, 1918, Nr. 22, 82; a. A. U. Wilcken, Archäol. Jahrb. 32, 1918, 189. S. auch J. Kaerst, Gesch. des Hellenismus, II 370 ff. der die Beziehungen des Sarapiskults zu Sinope freilich skeptisch beurteilt.

man es hier mit hellenistischen, nicht aber mit iranischen Vorstellungen zu tun haben. Der Mithraskult fand schon früh in Ägypten Eingang,[1] und man könnte sich daran erinnern, daß Ptolemaios den thrakischen Darzales, eine dem Pluton verglichene chthonische Gottheit, aus Sinope nach Ägypten gebracht haben soll. Beziehungen des Mithraismus zu den eleusinischen Mysterien sind bekannt, und die pontische Küste mit dem zur mithradatischen Residenz gewordenen Sinope war eine Hauptstätte der Verehrung des Mithras, der dort vielfach dem Mēn gleichgesetzt wurde.[2]

In äußerst feiner Weise hat Reitzenstein Angaben des Theon von Smyrna mit einer Äußerung des Zenobios[3] vereinigt und eben dadurch den Beweis dafür erbracht, daß der Eumolpide Timotheos offenbar die letzte Quelle ist. Die Hineinbeziehung des iranischen Gottes Mithras in die orphischen und ägyptischen Spekulationen, die im Sinne der üblichen hellenistischen Offenbarungsliteratur auf eine Schrift des Kronos und der Rhea zurückgeführt werden, ist für den alexandrinischen Synkretismus kennzeichnend. In den Kreisen um Ptolemaios Soter hat es wohl Kenner der iranischen Geisteswelt gegeben, andererseits befand sich das erst seit 345 unter Pherendates wieder zur persischen Satrapie gewordene Ägypten in einem so starken Gegensatz zu dem Achämenidenreich, daß der auf den Zusammenklang des Griechischen und Ägyptischen bedachte Lagide kaum gerade iranische Glaubensvorstellungen hätte in den Vordergrund rücken lassen. So besteht die Möglichkeit, daß noch Timotheos an Mithras nicht gedacht hat, sondern daß hier erst eine Hinzufügung

[1] Siehe Smyly, Cunningham Memoirs 1921, über ein Mithräum im Fajjūm aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.

[2] Welchem Volkstum der König von Sinope Scydrothemis zuzurechnen ist, den Tacitus als den Machthaber erwähnt, an den sich Ptolemaios wendet, ist nicht klar. Justi führt Scydrothemis zwar im Iranischen Namenbuch auf, aber man dürfte eher an Thrakisch-Phrygisches als an Iranisches denken, zumal der zum Sarapis gemachte Pluton einem thrakischen Vorbild entspricht, auf das Timotheos ausdrücklich hingewiesen zu haben scheint. Sinope ist dem pontischen Reich erst verhältnismäßig spät einverleibt worden.

[3] S. oben 149, 3.

des Euandros aus einer späteren Zeit vorliegt, die unter der ausgleichenden Herrschaft der Lagiden den dann weniger als iranischen, denn als kleinasiatischen Gott empfundenen Mithras schon deshalb auch in Ägypten eine Stätte finden ließ, weil ja die ägyptische Politik des 3. Jahrhunderts, in dem wir Mithras im Fajjūm finden, stark auf Kleinasien und Thrakien eingestellt war. Dazu kommt der enge Zusammenhang der Mysterienkulte untereinander, der z. B. den Mithraismus mit der Verehrung der Magna Mater verbindet und der dem Mithras die Ausstattung mit der phrygischen Mütze eingetragen hat.[1] Im übrigen könnten an der Verbreitung iranischer Vorstellungen in Ägypten auch die *Πέρσαι τῆς ἐπιγονῆς* beteiligt sein, auf die R. Reitzenstein im Zusammenhang mit dem möglichen Eindringen ägyptischer Ansichten in die sogenannte Mithrasliturgie hingewiesen hat.[2]

Die manichäische Behandlung des zum Dritten Gesandten umgedeuteten Mithra- entspricht schließlich in ihrer astrologischen Ausgestaltung allgemein verbreiteten vorderasiatischen Begriffen, die in den hellenistisch-orientalischen Glaubensformen ebenso auftreten wie im eigentlichen Mazdaismus. Mithras ist im Mithraismus der Herr der zwölf Zodiakalzeichen. Wie Tištrya-, wahrscheinlich Sirius, ist er dem Awesta zufolge, ein Bekämpfer der Dämonen. In der bei Zenobios aufbewahrten Angabe des Euandros sehen wir Mithras in der Ogdoas, also als Leiter einer Siebenheit, so wie das erwähnte Scholion zu Platons Alkibiades[3] anführt, die Siebenzahl sei ihm eigen. Basileides vertritt die bereits erwähnte Ansicht, daß Mithras als Buchstabenwert der Zahl der Tage des Jahres entspreche.

Die Durchsetzung des Mithraskults mit von Babylon beeinflußten astrologischen Elementen ist gerade auch für Mānīs Vorstellungen bedeutsam. Mithras ist Šamaš angeglichen worden. Wann das geschehen ist, läßt sich nicht genau bestimmen. Es spricht aber manches

---

[1] Phrygisches und ägyptisches Mysterienwesen betont die Naassenerpredigt, deren Text jetzt R. Reitzenstein, Studien 161 ff., darbietet. Auch *Μήν* wird darin erwähnt, vgl. Reitzensteins Ausführungen a. a. O. 106 ff., Hell. Mysterienrel.[2], 240 ff.

[2] Dieterich, Mithrasliturgie[2], 81, 2.

[3] 122 e.

für die nachämenidische Zeit, wo Magier und chaldäische Priester nebeneinander in Babylon wirkten. Für die Seleukidenperiode haben wir das Zeugnis eines Siegels, das einen Babylonier den Namen Mitra tragen läßt.[1] Verschiedentlich wird der Gott gerade mit Babylonien in Verbindung gesetzt.[2] Den griechischen Autoren der Kaiserzeit erscheinen Magier und Chaldäer jedenfalls als eng zusammengehörig. Denkbar wäre es, daß die Beziehung Mithra-'s zur Sonne von der Identifizierung mit Šamaš beeinflußt worden ist. Denn Šamaš galt in Babylonien als Schützer der Rechtsordnung und Hüter des Eides.[3] In Assyrien war er auch ein kriegerischer Gott, dort wurde seine Eigenschaft als Gottheit der Gerechtigkeit besonders hervorgekehrt,[4] auch galt er als der Bote der Götter. Sollte Šamaš, dem nördlich der assyrischen Grenze von Sargon ein Heiligtum errichtet wurde, schon in medischer Zeit mit dem in Armenien verehrten Mithra- zusammengebracht worden sein, so wäre Assyrien, nicht das neubabylonische Reich, das Kyros II. unterwarf, als Ausgangspunkt einer wichtigen religiösen Beeinflussung Irans durch Vorderasien erwiesen, eine Tatsache, die um so mehr ins Gewicht fällt, wenn man die Magier für ursprüngliche Meder ansieht und gerade in ihnen die Träger einer vorderasiatische Vorstellungen verbreitenden Priesterschaft erblickt.[5] Diese hätten ein besonderes Gewicht darauf legen

---

[1] Cumont, Textes et monuments II 464, 34[bis], nach Straßmaier, Ztschr. f. Assyriol. III, 1888, 136. Für Magier in Babylonien zur Seleukidenzeit vgl. Appian, Syriaca 58. Bei der Gründung von Seleukeia am Tigris wären auch Magier befragt worden, ob die gewählte Stunde günstig sei.

[2] Cumont, Textes I 9 f., mit Verweisungen auf Literatur und Inschriften.

[3] M. Jastrow, Die Rel. Babyl. I 167 f., vgl. 69 ff.

[4] M. Jastrow, a. a. O. 221.

[5] Das Wesen der Lehre Zarathuštrōs 62 ff. Nach Xenophon, inst. Cyri 8, 1, 23, hätte Kyros die Magier eingesetzt, was dahin zu verstehen sein dürfte, daß er wie andere medische Einrichtungen auch die Magier seinem neuen Staat eingliederte. Magier bewachten das Grab des Kyros (Strabon XV, 3, 7 nach Aristobulos; Arrian, Anab. VI, 29, 7) und wohnten in der Persis (Strabon XV, 3, 1; Plinius VI, 26 [29], 116 erwähnt sie in ‚Phrasargida castellum, in quo Cyri sepulchrum'. Xanthos der Lyder nennt Zarathuštra- nicht als Magier (C. Clemen, Die griech. und lat. Nachr. 222), denn die Nachricht, daß nach Zoroaster eine Reihe Magier als Nachfolger

müssen, den altarischen Gott Mithra-, den Zarathuštra- in den Hintergrund gedrängt hatte, den Anschauungen der babylonisch-assyrischen Sphäre anzupassen. Daß die Ḫurri (Ḫarri) einst den Mitra im östlichen Kleinasien und nördlichen Mesopotamien — die Frage ihrer Sitze kann hier offen bleiben — zu ihren Schwurgöttern zählten, erscheint weniger bedeutsam, wenn man die herrschende Schicht bei den Ḫurri als einen irgendwie nach Vorderasien gelangten indischen Stamm ohne Verbindung mit den Iraniern betrachtet.

Die enge Verbindung des Mithra- mit dem babylonischen Šamaš hat vielleicht auch dazu beigetragen, daß Mithra- in der Rolle des Marduk aufgefaßt wurde, insofern dieser nämlich den Kampf gegen die Tiāmat durchführt. Mithra- ist zwar als Gegner der Dämonen bekannt, deren besonderer Feind er genannt wird. Aber der eigentliche Erlöser der Welt ist Mithra- nirgends, auch nicht im Mithraskult. Dort ist er vielmehr als Überwinder des Stiers der Weltschöpfer, während die Welterlösung von Jupiter-Oromasdes ausgeht.[1] Dem Mithra- fällt als Seelenführer die Rolle zu, die Abgeschiedenen zu richten und als himmlischer Vater in seiner leuchtenden Behausung aufzunehmen,[2] nachdem er die Auferstehung der Menschen

---

aufgetreten sei bis auf Alexander (Diog., Laërt. prooem 2, 2), kann nicht auf den zur Zeit des Artaxerxes I. lebenden Xanthos zurückgehen, wenn es auch denkbar wäre, daß bereits Xanthos die magische Überlieferung kannte, die Zarathuštra- zu einem Magier stempeln wollte. In Beziehungen zum Gestirnkult bringen Zarathuštra-Deinon fr. 5 und der Platonschüler Hermodoros, Diog. Laërt. prooem. 2, 8.

[1] Apokalypse des Hystaspes bei Lactantius, Just. 7, 15, 19; 18, 2; die Angaben werden von Cumont, Textes I 311, auf den Mithraismus bezogen, während C. Clemen, Die griech. und lat. Nachr. 168, an mazdaistische Vorstellungen denkt; s. auch Böklen, Die Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der persischen Eschatologie 87f.

[2] Den Hymnus an die Seele aus den Thomasakten hat man mit solchen Vorstellungen in Verbindung gebracht und darin ein dem Mithraismus verwandtes mazdaistisch beeinflußtes Lied gesehen (Cumont, Textes I 15f.; Reitzenstein, Studien, 28, Hell. Mysterienrel.³, 60 ff.). Bousset, Hauptprobl. 235, Ztschr. f. neutest. Wiss. 18, 1ff. nimmt an, daß die Thomasakten manichäisch beeinflußt sein könnten. Nach dem Zeugnis Augustins de serm. Dom. in Mont. I 8 betrachteten die Manichäer die Thomasakten als durchaus rein und wahrhaftig. Bevan, The hymn of the soul, Cambridge 1897, 5, sieht in dem Hymnus eine Arbeit der Schule des Bardesanes,

eingeleitet hat. Zu diesem Zweck steigt Mithra- beim Weltende wieder auf die Erde herunter, wie er einst zur Bezwingung des Stiers und zur Durchführung des Schöpfungswerkes erschienen ist.[1]

Bereits Windischmann hat gesehen, daß auf Mithra- Züge des Saošyant-, des Heilandes der mazdaistischen Religion, übertragen worden sind.[2] F. Cumont hat die Frage aufgeworfen, ob die Erlöserrolle des Mithra- nicht etwa das Primäre sei. Die Entwicklung des Begriffes Saošyant- geht im Mazdaismus durch verschiedene Stufen, die hier nicht weiter verfolgt zu werden brauchen. Jedenfalls gehört der aus dem Samen Zarathuštras hervorgehende Erlöser erst dem jüngeren Avesta an. In der Vorlage des Bahman Yašt, einem aus später Zeit stammenden mittelpersischen Text,[3] meint Reitzenstein[4] eine ursprüngliche Schilderung des Weltkampfes zwischen Licht und Finsternis sehen zu können, die dem Mithra- den Platz des Siegers über das Böse einräumt. Nach dem Bahman Yašt beschränkt sich Mithra- darauf, Pešōtan (av. Pəšōtanū-) zu erwecken, den in Kaŋha- herrschenden unsterblichen Sohn des Vištāspa-, der bei der Herstellung der neuen Weltordnung dem Saošyant- beizustehen bestimmt ist.[5] Der Erneuerer der Welt nach dem Endsieg des Guten ist bei

---

vgl. Noeldeke ZDMG. 25, 673, Preuschen, Zwei gnost. Hymnen 73 ff. Jedenfalls handelt es sich um ein gnostischen Geist aufweisendes Stück, das für die synkretistische Stimmung am Ausgang der Arsakidenperiode, der vermutlichen Entstehungszeit des Hymnus, charakteristisch ist. Vgl. über Gebetssprüche der Magier zur Erreichung des Aufstieges der Seele auch Arnobius, adv. nationes II 62, der VI. 10 sich offenbar mit den Anhängern des Saturn-Kronos als höchsten Gott betrachtenden Mithraskults auseinandersetzt.

[1] Über Mithras bei der Darstellung des Auferstehungsaktes. Tertullian, De praescr. haeret. 40.

[2] Mithra 73, Darmesteter, Ormuzd et Ahriman 328, 3, Zend. Avesta II 521, 112.

[3] West, Pahlavi Texts I, Lff.; ed. Kaikōbād Ādarbād Nošervān, Bombay 1899.

[4] R. Reitzenstein, Studien 47 f.; Warburg-Vortr. 1923/4, 153 f. Es scheint sich um einen Auszug aus einem Pahlavīkommentar zum Vohuman-Yašt zu handeln, Abegg. Messiasglaube 230, 4.

[5] Über Pešōtan s. Spiegel, Iran. Altertumskunde I 701, II 162. Abegg, Messiasglaube 221, 1, 236 ff. Vgl. den Namen Πισσούθνης bei Thukydides I 115, dessen Identität mit Pəšōtanū- aber zweifelhaft erscheint, A. Christensen, Études sur le Zoroastrisme 7, Anm. 2 von 6.

Mānī der große Baumeister Bām. In der Fassung des Bahman Yašt wird Mithra- von Ahriman aufgefordert, ‚Gerechtigkeit walten zu lassen', und Mithra- stellt fest, daß die im Dienst des Bösen stehenden Mächte 1000 Jahre über die ausbedungene Zeit hinaus auf Erden geherrscht haben. Wenn überhaupt der Gedanke eines Vertrages zwischen Ōhrmazd und Ahriman über die Verteilung der Herrschaftszeit in der materiellen Welt aufkommen kann, so war es auch möglich, daß Mithra- als Schiedsrichter angerufen wurde, denn er ist ja ein Hüter des Rechtes und der *μεσίτης*, der typische Mittler. Offenbar wird dem Ahriman zugemutet, daß er die Unparteilichkeit und Gerechtigkeit des Mithra- anerkennt, obwohl dieser der Lichtwelt angehört. Der Gott stellt auch tatsächlich einen Verstoß der finsteren Gewalten gegen die getroffene Vereinbarung fest, ehe der große Kampf ausbricht, den dann Ōhrmazd durchführt, nicht Mithra-. An einer Stelle bei Theodor bar Kōnai[1] übernimmt im manichäischen Lehrsystem der Lichtadam, einer der fünf vom Spiritus vivens geschaffenen Götter, die Rolle des ein drachenförmiges Ungeheuer besiegenden himmlischen Wesens. Die bei Theodor bar Kōnai beschriebene Haltung paßt zu den üblichen Darstellungen des hl. Georg,[2] dessen Verwandtschaft mit Mithra- öfters hervorgehoben worden ist. Der Lichtadam ist aber eine Verdoppelung des Urmenschen, als der bei den Manichäern Ohrmazd gilt. Wie dieser ist er, ganz nach der Art eines hl. Georg, mit Schild und Lanze ausgerüstet.[3]

---

[1] Pognon 191.

[2] Burkitt, Rel. of the Manichees 29, 2. Georg wird durchaus nicht immer als Reiter dargestellt.

[3] Augustin contra Faustum 15, 6. Das Feuer als Schild und Lanze gehört zur kriegerischen Ausrüstung des Urmenschen, Flügel, Mani 87 nach dem Fihrist. Man vergleiche übrigens Offenbarung des Johannes 20, 1 ff., wo von der Bewältigung des Drachens durch den Engel vom Himmel gesprochen wird. Dieser hält die Schlüssel des Abgrundes und eine große Kette. W. Bousset hat ihn als Sraoša- gedeutet (Offenbarung Johannis 1906, 435 ff.). Nach der mittelpersischen Überlieferung wird Sraoša- als Gehilfe dem Ōhrmazd beim letzten Kampfe gegen Ahriman und Aži-dahāka- beistehen. Zu beachten ist, daß auch hier Sraoša — in Yasna 5 f. der Gegner des Aēšma- — nicht als der Hauptkämpfer erscheint.

VI.

Bei Mānī ist, was Waldschmidt und Lentz richtig herausgearbeitet haben,[1] Mithra- der kosmische Erlöser. Der Saošyant- findet in Mānīs System keinen Platz, soweit nicht bei der Neuordnung der Welt der große Erbauer auch die Stelle des Saošyant- übernimmt. Es läge also die Annahme nahe, daß Mānī eine Überlieferung kannte, die in Mithra- überhaupt den Heiland sah, den Erlöser des Kosmos wie den Erwecker der Toten. Da die Ausläuterung des an die Materie geketteten Lichtstoffes aber während der gesamten Abwicklung des Weltgeschehens erfolgt, nicht erst am Ende der Welt, so brauchte Mithra- die Rolle des die Seelen zur Auferstehung rufenden Heilands um so weniger zu übernehmen, als eine derartige Auferstehung gar nicht im Sinne der manichäischen Lehre liegt und Mithra- an dem Emporsteigen des Lichtes bei Mānī in hervorragender Weise beteiligt ist. Für Mithra-, den Gesandten, blieb die Rolle des Welterlösers übrig, und als solcher ist der Dritte Gesandte in den Acta Archelaï (13, 21 ed. Beeson) ebenso aufgefaßt wie in den Turfānfragmenten M 583, M 470 und im Fihrist.[2] Der zweite Gesandte, Narēsaf, und der dritte, Mithra-, werden im sogenannten soghdischen Hymnenbuch deutlich geschieden.[3]

Nun hat H. H. Schaeder treffend darauf aufmerksam gemacht,[4] daß Mānī seine Gedanken ins Persisch-Mazdaistische nur übertrug, nicht aber davon ausging. Auch im vorliegenden Falle hat er auf eine in gnostisch-hellenistischen Kreisen vorhandene Traditionsschicht zurückgegriffen und für persische Leser den Mithra- als den Boten eingesetzt, als die himmlische Potenz, die der hylischen Welt ein Ende bereiten soll. Die Zerstörung der Welt durch Feuer[5] erinnert

---

[1] Jesus 55. [2] Keßler, Mani 400.

[3] Waldschmidt und Lentz, Jesus 71. [4] Studien 281 ff.

[5] Acta Archelaï 13, 21 ed. Beeson, vgl. Alexander von Lykopolis, der 26, 38 ff. ed. Brinkmann die manichäischen Lehren vom Feuer bekämpft. Ob bei dem Kultbild im Mithräum zu Dieburg die Verwendung des Phaethon auf der Rückseite wirklich als eine Hindeutung auf den Weltenbrand erklärt werden kann (Behn, Das Mithrasheiligtum zu Dieburg, 1928, 21 f.), ist doch zweifelhaft. Namentlich darf man daraus keine Schlüsse auf mazdaistische Vorstellungen ziehen. Die Chryso-

an die *ἐκπύρωσις* der stoischen Spekulation, wenn auch Anklänge an mazdaistische Anschauungen vorhanden sind. Immerhin wird man, auch ohne dem Zeugnis übertriebene Bedeutung beizumessen, Mānīs Auffassung von der Aufgabe des Mithra- insofern auch für den Mazdaismus seiner Zeit in gewissem Sinne als Hinweis dafür gelten lassen können, daß den Iraniern Mithra- wenigstens in einer solchen Rolle vorstellbar erschien.

Neben Mithra-, dem Erlöser des Kosmos, hat der mit dem Sitz im Mond gedachte, aber auch mit dem Mondgott bisweilen gleichgesetzte Lichtjesus im manichäischen System die Aufgabe, Adam zur Gnosis zu erwecken, d. h. ihm die Erkenntnis von der Lichtnatur seiner Seele beizubringen.[1] So wird es auch verständlich, warum Jesus als der *Νοῦς*, der Geist oder vielmehr Verstand, bezeichnet wird,[2] weil das seiner Tätigkeit im Weltsystem entspricht.

---

stomos or. 36, 39 ff. kann zwar Anschauungen aus den Kreisen kleinasiatischer Magier wiedergeben, wie sie auch der Mithraismus kennt. Beide dürften von stoischen Vorstellungen beeinflußt worden sein. Die Stellen, die Windischmann, Zoroast-Studien 259, aus Lactanz und Justin für die Lehre vom Weltenbrand bei ‚Hystaspes' anführt, sind nicht beweiskräftig. Das geschmolzene Metall der mazdaistischen Lehre ist nicht das Feuer der *ἐκπύρωσις*. Denn das geschmolzene Erz, das im Schmelzprozeß von allen Schlacken gereinigt wird, dient zur Läuterung und ist in den Gāthā als Ordal gedacht, es vernichtet jedoch keineswegs die Welt als solche.

[1] Sehr fein ist die bei Theodor bar Kōnai (Pognon 192) erhaltene Schilderung der Tätigkeit Jesu. Er bringt Adam zur Selbstbesinnung und zeigt ihm, wie Jesus selbst allen Qualen ausgesetzt ist. Das ist die Lehre vom Jesus patibilis, dem in die Materie verflochtenen Licht, das bis zur Erlösung zum Leiden bestimmt ist. Von dieser Auffassung aus erklärt sich bei Mānī die doketische Haltung. Er hat sie mit gnostischen Christologien gemeinsam, weil er wie diese einen irdischen Tod des göttlichen Wesens Jesus für unmöglich erachtet. Mānī selbst nahm an, daß nicht Jesus, sondern der Fürst der Finsternis die Dornenkrone getragen habe und ans Kreuz geschlagen worden sei, so daß alles Leiden auf die finsteren Gewalten zurückgefallen sei (Augustin, De fide contra Manich. 28).

[2] H. H. Schaeder, Studien 284 ff, Urform 112. Alexander von Lykopolis, 4, 7; 24, 34 f. ed. Beeson, sagt, Christus sei bei den Manichäern der *Νοῦς*; Theodor bar Kōnai setzt haunā dafür (127, 7 Pognon), im Šāhpūrakān (Müller, Handschriftenreste II 11 ff.) heißt es Xraδēšahr, Verstandeswelt. Waldschmidt und Lentz, Jesus 22, s. dort 34 Jesus als Logos; vgl. Šahrastānī (192): der ‚Messias, der das Wort Gottes und sein Geist ist'.

Die Funktion Jesu ist aber eine von der des Īzgaddā, d. i. Mithra-, durchaus verschiedene. Jesus selbst ist von Mānī im ‚Evangelium' mit der mazdaistischen Gottheit Išya-Airyama- zusammengestellt worden.[1] Man kann hier erkennen, wie Mānī den Namensanklang ausgenützt hat, um Mazdaisten die Gestalt Jesu näherzubringen. Jesus wird im Manichäismus als Beleber und Arzt (bizišk M 544) hingestellt. Auch Airyaman- erscheint Vidēvdāt 22, 34 als Arzt. Die Ähnlichkeit des Beiwortes išya-, wünschenswert, mit Jesus hat Mānī noch durch Jesus und Airyaman- gemeinsame Züge ergänzen können, zumal Airyaman- ‚Freund' bedeutet und Mānī auch im Syrischen Jesus als ‚Freund' bezeichnet hat (Theodor bar Kōnai bei Pognon 192; Cumont, Recherches I 46). Der Begriff des ‚Geliebten' entstammt im übrigen dem gnostischen Bereich und ist z. B. in der Ascensio des Jesajas zu finden (Epiphanius, haeres 67, 3). Im Buch der Geheimnisse hat Mānī, um den Mazdaanhängern die ganze Lehre näherzubringen, das Zeugnis des Vištāspa- über den ‚Geliebten' erörtert (Flügel, Mani 102).

Den Namen Mithra- kennt die manichäische Überlieferung in drei Formen. Die im südwestiranischen Dialekt verfaßten Stücke nennen ihn Mihryazd; daneben findet sich das soghdische mišē,[2] das zum persischen misa- stimmen würde, und schließlich im Uigurischen mitri.[3] In dem im Nordwestdialekt (Norddialekt[4]) gehaltenen Fragment M 38[5] heißt er Mitrā, der große Würdige,[6] der Götter-

---

[1] M 17. Müller, Handschriftenreste II 26, 28. Schaeder, Urform 129, 1. Waldschmidt und Lentz, Jesus 22 ff. Alfaric, Écritures II 38, 209 ff.

[2] Andreas bei Reitzenstein, Psyche 4. Zur Ersetzung von ϑr- im Soghdischen durch š s. Gauthiot, Essai de Gramm. Soghd. 141 f. Reichelt, Grundr. der indogerm. Sprach- und Altertumsk. II 4², 43.

[3] v. Le Coq, Türk. Manich. II 5.

[4] Den Norddialekt hat in den Turfānfragmenten zuerst erkannt und wegen der Übereinstimmungen mit den arsakidischen Inschriften und der parthischen Lehnwörterschicht im Armenischen als parthisch bezeichnet Andreas bei A. Christensen, Berlingske Tidende vom 11. Juli 1905. Die Inschrift von Avromān aus dem 1. vorchristlichen Jahrhundert behandelt Herzfeld in Paikuli (Pā-i-kulī), Berlin 1924 Vgl. Nyberg, Monde oriental 1923, 187 ff.; Tedesco, Festschr. f. Kretschmer, 1926, 262 f

[5] Müller, Handschriftenreste II 77.

[6] 'argāvā entspricht vielleicht dem chinesischen ‚vénérable', vgl. den ‚vénérable de la lumière' bei Chavannes-Pelliot, Traité 46. Auch Mānī wird so

bote und Dolmetscher der Religion. Ebenso findet sich auf einem Fragment die Überschrift Mītrā bag, also Gott Mitra.[1] Dagegen soll auf den von Lidzbarski behandelten charakenischen Münzen Mihrā deutlich zu sehen sein.[2] Schließlich sei auf die in einzelnen Handschriften der Acta Archelaï belegte Form Mitra hingewiesen,[3] obwohl dies an sich wenig besagt. Immerhin spielt die bekannte Disputation zu Kaškar.

Die Frage, wie sich die verschiedenen Formen des Namens Mithra- zueinander verhalten, kann nicht als durchweg geklärt angesehen werden. Mithra- ist sowohl in den medischen Gebieten aus den Namen wie aus den altpersischen Inschriften nachzuweisen. Ebenso führen abendländische Zeugnisse Mithra- als Gott wie in Namenverbindungen an. Erst mit den Parthern scheint die Form Mihr aufzutauchen, die sich auf den indoskythischen Münzen findet, während das südwestiranische *misa- für die Zeit des Dareios belegt ist und die elamische Version der Inschrift Artaxerxes II. (Art. Susa a) Miššа schreibt, der babylonische Text dagegen Mitri gibt. Gleichzeitig weisen Eigennamen aber auch für die Perser auf *Mitra hin.[4] In den armenischen Namen kommen die auf Mihr zurückgehenden Formen vor, wie auch der Gott als Mihr im armenischen heidnischen Pantheon bezeichnet wird. Dagegen führen Namen, so auch der des sagenhaften Mithrines und geschichtlicher Persönlichkeiten, für Armenien und seine Randgebiete auf die Form Mithra-, die auch dem Namen eines Baktrers Mithroaxes auf einer delischen Inschrift von 180 v. Chr. zugrunde liegt.[5] In mittelpersischen Namen kommt auch die Form Mitnē vor.

---

bezeichnet a. a. O. 149 f. Es ist möglicherweise also gleich burxan. Schaeder, Urform. 104, Anm. 103, übersetzt 'argāvā mit ‚herrlich'.

[1] Waldschmidt und Lentz, Jesus 7 f.

[2] O. L. Z. 1927, 917; vgl. auch den König Meredates auf einer sogen. subcharakenischen Münze von 142/3 n. Chr., J. de Morgan, Num. or. 228, 2.

[3] Beeson, Hegemonius, Acta 59 zu Z. 28, 91 zu Z. 20.

[4] Bartholomae, Altiran. Wörterb. s. v. Mithra- *Mitra.

[5] Bull. Corr. hell. VI 41.

Mihr- ist zuerst aus der Partherzeit bezeugt. Tacitus (ann. 11, 10; 12, 12, 14)[1] nennt den Namen Meherdates, während ein *Μεριδατ* als Bruder des Pakoros von Armenien inschriftlich erscheint.[2] Aber Meherdates, der Sohn des Vonones, wird in einer Inschrift zugleich Mithrates genannt.[3] Die Form Mihr könnte irgendwie mit den Parthern zusammenhängen, weil sie auch im indischen Grenzgebiet um die gleiche Zeit erscheint, so daß man es mit einer ursprünglich sakischen Form zu tun hätte.[4] Daneben wäre Mithra- zunächst die medische Gestalt. Freilich nennt Ktesias 3 einen Bruder der Amytis, der Tochter des Astyages, Paramises, so daß *misa- nicht nur in der Persis verbreitet gewesen wäre, wo neben Vahumisa- Parmises sich findet.[5] Andererseits heißt ein Vasall der Arsakiden gerade in

[1] Vgl. auch The doctrine of Addaï, 1879, 9, 5.

[2] C. I. G. 6559, Kaibel I. S. I. 1472. [3] C. I. G. 4674.

[4] Der indische Name Mihira, ebenso wie altindisch mihira, Sonne, dürfte mit iranischen Einflüssen seitens der Parther und der Kušān-Saken zusammenhängen. Zu vergleichen ist auch die arsakidische Form uhr für urt in gāthischen ostiranischen Worten wie urtom, amurta-, fravurti-. Im medischen Namen Phraortes ist die gleiche Form wie im Ostiranischen erhalten. Vielleicht kann man bei den Bildungen auf hr überall sakisch-arsakidische Einwirkungen sehen, während die Südwestiranier, entsprechend *misa, tissa = čithra-, aša-, ameša- und fravaši- ausbildeten. Es scheint sich bei der Form auf uhr um einen wirklichen nordiranischen Sprachgebrauch, nicht nur um eine Schreibung zu handeln (Lentz, Z. I. I. 1926, 4, 259, v. Selle, Gött. Gel. Anz. 1927, 441), s. die Bemerkungen von A. Christensen, Ét. sur le Zoroastr. 6, $_2$. Die Frage der avestischen Schreibung behandelt in anderem Sinne als Andreas und Wackernagel, J. Hertel, Die Metrik des Avestas u. Rgvedas, freilich nicht überzeugend; s. auch H. Junker, Das Avestaalphabet 92 ff. Das Sakische und die Sprache der Kušān stehen dem Ostiranischen nahe. Bedeutungen, die dem Sprachgebrauch der Saken und Kušān entsprechen, finden sich im heutigen Nordostiranischen, Junker a. a. O. 105 ff. zu Lüders Berl. Sitzungsber. 1913, 422, St. Konow, ebda 1916, 790. Die altiranischen Lehnwörter im Finnisch-Ugrischen stimmen lautgesetzlich vielfach zum Avestischen, nicht zum Altpersischen, Setälä, Thomsens Festschr. 188 ff. Vasmer, Reallex. d. Vorgesch. 12, 241, vgl. zu der ganzen Frage Jacobsohn, Arier und Ugrofinnen. Auch das Nordwestiranische (Medische) steht dem Nord- und Ostiranischen nahe, vgl. Plinius VI 19, Diodor Sic. II 43, 6, Justinus, XLI, 1, 12.

[5] Ktesias 52; neben dem gleichnamigen Feldherrn des Dareios I. in der Inschrift von Bisūtūn haben wir unter Artaxerxes I. Omises, Plutarch, Artaxerxes 4; Aelian, var. hist. I 33.

der Persis Vahūmitr,[1] und wir sehen aus dem babylonischen Text wie aus den griechischen Zeugnissen, daß die amtliche altpersische Form Mithra- (Mitra-) lautete. In *misa wird man also eine volkstümliche Form sehen können.[2] Mihr, Mithra- und Misa haben offenbar nebeneinander bestanden. Mānī kann also alle drei Gestalten des Namens gekannt haben.

Es liegt also kein Anlaß vor, im Mitri burxan von TM 180 den Maitreya zu suchen, zumal der Ausdruck burxan (burxān) gerade beim Boten Mithra- durchaus angebracht wäre,[3] im ʾargāvā von M 38 vielleicht seine Entsprechung besitzt, und Mithra- sich im Fragment M 80 zudem als der wahre Gottessohn bezeichnet. Das trifft auf den Dritten Gesandten durchaus zu, auch wird der falsche Mithra- als Dämonensohn hingestellt. Der falsche Mithra- soll auf einem Stier reitend auftreten. Das alles hat mit dem Maitreya nichts zu tun, wohl aber mit Mithra-. Am Ansprechendsten erscheint die Lösung bei Ed. Meyer, der im falschen Mithra- den Antichrist sieht.[4] Woher diese Gestalt stammt, die in der gnostisch beeinflußten Offenbarung Johannis besonders hervortritt und bei der Vorstellungen von der babylonischen Tiāmat und von Ahriman zusammengeflossen sein mögen, kann hier außer Betracht bleiben, ebenso wie die vielleicht denkbaren Zusammenhänge des Maitreya mit dem Saošyant-.[5] Jedenfalls ist bei dem manichäischen Text als Gegner des dämonischen falschen Götterboten an Mithra-, nicht an Maitreya, zu denken, der der ganzen Haltung des Buddhismus entsprechend nicht wie Mithra- oder wie der im Mahāyāna-Götter-

[1] Levy, Z. D. M. G. 21, Taf. II, 1; Mordtmann, Ztschr. f. Numism. IV, 1877, 181, Nr. 129. Die Lesung Mitri bei J. de Morgan, Num. orient. 285. Auf einem sāsānidischen Siegel ist Vahūmitrē zu lesen. Mordtmann, Z. D. M. G. 18, 20, Nr. 34, Taf. IV, 4; Horn, Z. D. M. G. 44, 660, Nr. 623.

[2] So schon Mordtmann, Z. D. M. G. 16, 12; 18, 20; 24, 70.

[3] Bang, Le Muséon 38, 1925, 51, 1.

[4] Urspr. und Anf. des Christ. II 352 Anm. Eine andere Auffassung bei Reitzenstein, Warburg-Vortr. 1923/4, 154.

[5] Waldschmidt, Gandhara 12. Siehe Abegg, Messiasglaube 194, 242 ff.; ohne an religionsgeschichtliche Zusammenhänge zu denken, erwähnt etymologische Berührungspunkte zwischen Maitreya und Mithra- Kern, S. B. E. 21, 18.

himmel vorkommende Indra als Dämonenbezwinger und kühner Vorkämpfer für das Gute angesehen wird, sondern durch geistige Waffen den Sieg der wahren Lehre herbeiführt. Gerade im Mahāyānabuddhismus ist jener zukünftige Buddha das religiöse Ideal, dessen Wesen Erkenntnis der Nichtigkeit des Daseins ist und der nicht durch Kampf, sondern durch Selbstverleugnung dem Unglück in der Welt steuert. Das alles hat mit dem dämonischen Scheinmithras und dem kosmischen Erlöser Mithra- nichts gemein. Vom falschen Mithraweiß im übrigen die mazdaistische Überlieferung so wenig wie der Mithraskult. Man kann also annehmen, daß in diesem Punkte der Antichrist für den Manichäismus der Anreger gewesen ist.

Freilich ist Maitreya dem Manichäismus nicht völlig unbekannt. Allerdings kommt er erst bei späteren Sektenbildungen vor;[1] bei diesen ist unter anderem von einem Diamantensūtra und von den Anhängern des Diamantendhyāna die Rede. Dabei kann man an den Vajrayāna denken, der tantrische Vorstellungen mit dem Buddhismus verbindet. Auch die Anhänger des ‚obersten Fahrzeuges' haben sich die Manichäer genannt,[2] um zu zeigen, daß sie das Mahāyāna noch überträfen. Von der Ming-Dynastie wird 1370 außer der Religion der ‚Ehrwürdigen des Lichtes' auch eine nach dem Buddha Maitreya benannte Richtung geächtet.[3] Auf Grund des Diamantensūtra, der Vajracchedikā, sollen die Manichäer Mānī mit dem 5. Buddha, dem weißen Buddha, gleichgesetzt haben. Hierin sehen Chavannes und Pelliot Maitreya.[4] Daß in dieser Verbindung auch an Amitābha und Avalokiteśvara gedacht werden kann, soll immerhin nicht außer acht gelassen werden.[5] Jedenfalls stellten sich die Manichäer unter diesem 5. Buddha Mānī vor. Buddha ist wie Mānī ein burxan; auf einer chorāsānischen Münze des Pērōz, des Bruders des Großkönigs Šāhpūr,

[1] Chavannes-Pelliot, Traité 292 ff.

[2] a. a. O. 283, 346.

[3] a. a. O. 330 ff.

[4] a. a. O. 209, 1.

[5] Über Maitreya, Amitābha und Avalokiteśvara und den Manichäismus s. H. H. Schaeder, Urform 103 f. Šahrastānī (192) behauptet, Mānī habe gelehrt, Gott habe Buddhas, nicht einen Buddha, nach Indien geschickt.

heißt Buddha yazd, Gott; ebenso wird Mānī in den Turfānfragmenten öfters als yazd bezeichnet. Wenn Mithra-, der Dritte Gesandte, als ʾargāvā, burxan und yazd angerufen wird, so sehen wir wieder, daß die drei Ausdrücke bei den Manichäern gewissermaßen als gleichwertig betrachtet werden.

VII.

Die Lehre vom Īzgaddā, dem Boten, führt zu der das ganze System Mānīs durchziehenden Auffassung der Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos. Teils bezieht sich das auf das Verhältnis des Menschen zur Welt, teils auf die Beziehungen zwischen der irdischen Welt und dem Gesamtkosmos.[1] Wie Mithra- der Heilsbringer für die Welt ist, so erscheint gleichsam als sein irdisches Abbild in der sublunaren Welt Mānī. Mānī ist in bezug auf Jesus der Paraklet des Johannesevangeliums, auf das er wegen seiner Verwandtschaft mit gnostischen Gedankengängen gern zurückgreift. Er ist aber, wie Mithra-, für die von finsteren Mächten geplagte Welt ein Lichtbote, ein burxan und prēstag (Apostel), der Dolmetscher des Glaubens[2] und der Mittler, der allmählich im Bewußtsein der Anhänger seiner Doktrin zum Gott wird. Aus Mānīs Überzeugung von der Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos[3] entspricht auch sein Betonen der Bedeutung einer ernsthaft betriebenen Astrologie, die ja ohne Astronomie nicht möglich ist. H. H. Schaeder weist mit Recht auf die wichtigen Anregungen hin, die Mānī von Bardesanes und seiner Schule auf diesem Gebiete empfangen hat.[4] Ganz wie

---

[1] Diese Gedanken finden sich bei Poseidonios, s. Reinhardt, Poseidonios, und bes. Kosmos und Sympathie, aber auch sonst bei der Stoa, Leisegang, Der hl. Geist I, 1, 19 ff.; L. Stein, Berl. Studien f. klass. Philol. III, 1, 1886, 205 ff.

[2] Als Dolmetscher stellt Spinoza die Propheten des Alten Testaments hin. Tractatus theol. pol. c. 1.

[3] Dieser Parallelismus wird bei Mānī streng durchgeführt. Die Hyle ist ihm in der Welt z. B. die Finsternis, die ungeordnete Bewegung (Alexander von Lykopolis 1, 5 Beeson) oder das Feuer (a. a. O. 26, 38 Beeson); im Menschen entsprechen dem ἡδονή und ἐπιθυμία (15, 22 Beeson). Vgl. die concupiscentia bei Augustin, op. imperf. c. Jul. I 172.

[4] Urform 75 f.

ein Kepler verwirft Mānī das Gebaren der Sterndeuter seiner Zeit.[1] Er scheint sich ernsthaft mit der Sternkunde befaßt zu haben, wie man denn überhaupt bei ihm den Eindruck einer geistig überaus regsamen Persönlichkeit gewinnt. Das ganze manichäische System ist auf astrologischen Voraussetzungen aufgebaut, indem Sonne (Mithra-),[2] Mond (Jesus), die Planeten, die Milchstraße (Srōš) beim Befreiungswerk des Lichtes eine Rolle spielen, während die Kräfte der Finsternis als Dämonen an das Firmament gefesselt sind. Auch hierin ist Mānī, der Sohn des sternkundigen Babylonien, ein Erbe der hellenistischen Weltauffassung.

Von den vier Kardinalpunkten läßt beim Weltende Mānī die Lichtwesen herbeieilen. Viermal ist nach ihm auf Erden die Religion verkündet worden. Buddha wurde nach Indien, Zarathuštra- nach Persien, Jesus nach dem Westen und schließlich Mānī nach Babylon gesandt.[3] Hiermit verbindet sich noch eine andere Prophetenreihe, die Šahrastānī gibt.[4] Danach wären außer Zarathuštra- und den Buddhas Adam, Seth, Noah und Abraham die Vorgänger des Mānī, während auf Jesus noch Paulus gefolgt sei. Ein Zusatz, der auf Muhammed gemünzt ist, ergibt, daß die Liste der Gottgesandten überarbeitet worden ist. Ebenso könnte Abraham ebenfalls später in die Reihe hineingeraten sein, weil er im Islam die bekannte Rolle spielt. An sich wäre es nämlich denkbar, daß Mānī, der Christus im Sinne markionitischer und wohl auch sonstiger das Judentum ablehnender gnostischer Gedankengänge nach dem Westen, nicht aber zu den Juden gesandt sein läßt, nicht gerade Abraham heran-

[1] Al Bīrūnī, Chronol. ed. Sachau 191, Übers. I 381. Augustin weiß von der Beschäftigung Mānīs mit dem Gestirnwesen: confess. V, 4, 5; Alfaric, St. Augustin I, 1918, 221. Der Manichäer Hierakas soll Melchisedeq, den angeblich die Sternlehre zum Monotheismus geführt hätte, als den auf Erden erschienenen, mit dem Sohn Gottes gleichen göttlichen Geist betrachtet haben (Epiphanius, haeres. 55, 5).

[2] J. Hertel, Die Sonne und Mithra im Awesta 174 ff. und passim, faßt Mithra- als den Sternhimmel auf.

[3] Al Bīrūnī, Chronol. 207, nach dem Šāhpūrakān. Diese vier Propheten sind irdische Erscheinungsformen des kosmischen Erlösers.

[4] 192.

gezogen hätte. Andererseits sieht man, wie sich Muhammed auf Abraham und den angeblichen Stammvater der Araber, Ismael, beruft, als er die Juden und in minderem Maße die Christen als im Besitz einer verfälschten Offenbarung befindlich erklärt. Ferner ist ein auf Abraham gestelltes apokryphes Schrifttum vorhanden, das in Abraham einen sternkundigen Weisen erblickt. Philon von Alexandrien und Flavius Josephus halten Abraham für den Patriarchen, der die Menschen die Wissenschaft der Zahlen und der Gestirne lehrte, um sie zum Glauben an den einen Gott zu bringen.[1] In den Kreisen der Sethianer war eine Apokalypse Abrahams verbreitet und in der apokryphen Literatur ist ein Abrahams Namen tragendes Werk verzeichnet.[2] Besondere Offenbarungen über das Wesen der Dinge, eschatologische Fragen usw. legen schließlich die pseudoclementinischen Rekognitionen[3] Abraham zu.

Auch Mānī könnte also Abraham als einen Propheten der Vorzeit verehrt haben. Bei der Auseinandersetzung mit dem Judentum behaupteten die Manichäer, daß die in der mosaischen Gesetzgebung enthaltenen anerkennenswerten Satzungen auf Henoch, Seth und andere diesen ähnliche Gerechte zurückgingen, denen sie von den Engeln übergeben worden seien.[4] Die apokryphe Literatur, die sich an diese vormosaischen Patriarchen knüpft, war bei den Manichäern wie bei den Gnostikern überhaupt sehr beliebt. Mit diesem Schrifttum war Mānī selbst ziemlich vertraut, wie seine Behandlung des Adam und des Seth erweist.[5] Das dem Papst Gelasius (492–496), der manichäische Bücher verbrennen ließ,[6] zugeschriebene Dekret führt

---

[1] Philon de Abrah. 17; Josephus, Antiqu. I 7, 8; Eusebius, Praep. Evang. IX 16.

[2] Epiphanius, haeres. 39, 5. Zur Abrahamsapokalypse s. Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams, Leipzig 1897; M. R. James, The Testament of Abraham, Cambridge 1892; Ps. Athanasias, Synopsis scripturae sacrae, Migne, P. G. 28, 432; Nikephoros von Constantinopel, Migne, P. G. 100, 1060. Suidas s. v. Abraam erwähnt ein diesem Patriarchen beigelegtes Traumbuch.

[3] I 32. [4] Augustin contra Faustum 19, 3; vgl. 25, 5.

[5] Schaeder, Urform 72. Vgl. Goetze, Schatzhöhle, 39 ff.; Alfaric, Écritures II 149 ff.

[6] Liber pontific. 116 ed. Duchesne I 270 f.

unter anderem an ein Liber qui appellatur Paenitentiae Adac apocryphus.[1] Augustin[2] erzählt von einem Electus in Afrika, der sich nach der Verführung einer Manichäerin im Namen Mānīs auf die Lehre berief, Adam sei nach dem Fall heiliger geworden.

Ob die bei Šahrastānī erhaltene Reihe von acht ,mit dem Wissen und der Weisheit' in die irdische Welt entsandten Heilsboten wirklich vollständig und authentisch ist, steht daher dahin. Möglicherweise ist sie durch die Aufnahme des Henoch zu erweitern, falls man Abraham beibehalten und ihn nicht durch Henoch ersetzen will. Die Anführung mehrerer Buddhas durch Šahrastānī könnte sowohl einer späteren Entwicklung des Manichäismus entsprechen wie eine Folge sein der näheren Bekanntschaft Mānīs mit buddhistischen Kreisen während des Aufenthaltes in Ostiran und seinen Nachbarländern. Paulus, dessen ,Rede' im Petersburger Manichäerfragment S angeführt wird,[3] ist für Mānī im Sinne der Theologie Markions der Fortsetzer der wahren Lehre Christi, wenn Mānī auch seine Kenntnis des Christentums nicht nur Markion verdankt. In der Polemik ziehen die Manichäer besonders die paulinischen Briefe heran, aber Mānī selbst hat Matth. 25, 31 ff. verwertet,[4] ein Stück, das er nach der treffenden Beweisführung Schaeders nicht aus Markions Evangelium nehmen konnte.[5] Nach Titus von Bostra IV 34 ed. Lagarde 145 war Johannes derjenige Evangelist, dem Mānī in den meisten Fällen Glauben schenken zu können meinte.[6] Die Verwendung des

[1] Migne, P. L. 59, 162; vgl. über die Buße Adams auch Georgios Kedrenos, der das ,Testament Adams' benützt hat, Migne, P. G. 121, 41.

[2] De moribus Man. 72 f. [3] Salemann, Manich. Studien I 32.

[4] Müller, Handschriftenreste II 11 ff.

[5] Urform 72, 1. Die Verwendung des syrischen Textes von Hebr. 4, 12 durch die Manichäer (Fragment M 32) erachtet für möglich Burkitt, Rel. of the Manichees 94. Den von Markion verworfenen Hebräerbrief lassen die Acta Achelaī Mānī anführen, und zwar Hebr. 6, 8 sowie 8, 13. Für weitere Anklänge an das Neue Testament vgl. a. a. O. 86 ff.

[6] Siehe A. Baumstark, D. L. Z. 1928, 323; Waldschmidt und Lentz, Jesus 34, weisen hin auf den möglichen Zusammenhang der in manichäischen Hymnen für Jesus verwendeten Bezeichnungen mit dem entsprechenden Gebrauch des Johannesevangeliums.

apokryphen Petrusevangeliums, und zwar in einer nicht erhaltenen syrischen Übersetzung scheint das Fragment M 18 anzudeuten.[1] Im allgemeinen erachtet Mānī Paulus für den einzigen richtig unterrichteten Verkünder des Christus. So drücken sich wenigstens die Acta Archelaï[2] aus. Mānī geht in der Anerkennung der paulinischen Schriften und der Evangelien weiter als Markion. Legt man die Acta Archelaï zugrunde, so erkennt man, daß die Manichäer, außer Lukas, Markus und besonders Matthäus und Johannes heranzogen. Im übrigen haben die Manichäer die von ihnen anerkannten Schriften des Neuen Testaments einschließlich der paulinischen Briefe kritisch behandelt, insofern sie nämlich darin alle für das jüdische Gesetz günstigen Stellen verwarfen,[3] ja der Manichäer Faustus von Mileve betrachtet die gesamten Evangelien als apokryph. Nur Weniges könne man darin für wahrhaft authentisch ansehen. Auch Markion hat aus dem von ihm allein anerkannten Lukasevangelium den Stammbaum Christi gestrichen und aus den Schriften des Paulus das für Moses und die Propheten Vorteilhafte ausgemerzt.[4]

Mānī hat sich also nicht einseitig an Markion angeschlossen, sondern er bewahrt eine selbständige kritische Haltung auch gegenüber Markion, wie aus dem Bruchstück einer Polemik gegen den markionitischen Gottesbegriff ersichtlich ist.[5] Die doketische Lehre Mānīs entspricht teilweise der Auffassung Markions,[6] scheint aber auch

---

[1] Müller, Handschriftenreste II 34 f., 109. Burkitt, Rel. 87 f., der hervorhebt, daß der Schluß von M 18 nicht mehr mit dem Petrusevangelium übereinstimmt, wohl aber mit Lukas 24, 1 ff. und Markus 16, 1 ff. Demnach könnten diese Teile mit Markions Evangelium zusammenhängen (Harnack, Markion², 249* ff.), s. Schaeder, Urform 75 Text der Anm. 3 von 74.

[2] c. 55, 81 Beeson, vgl. c. 44, 65, wonach sich Mānī auf 2. Kor. 3, 6—11 beruft, um zu beweisen, daß das Gesetz Jesu das Gesetz des Lebens, das des Moses aber das Gesetz des Todes ist.

[3] Augustin contra Faustum 32, 2; 7; 33, 3; 17, 1.

[4] Harnack, Markion², 44 ff.; 40* ff.; 184* Anm.

[5] M 28, Müller, Handschriftenreste II 94 f.

[6] Harnack, Markion², 125 ff. Markion bestritt nicht das Leiden des als menschliche Erscheinung eines göttlichen Wesens anzusehenden Jesus — auch der

mit Basileides Berührungspunkte zu besitzen. Bei Alexander von Lykopolis dürfte Mānīs eigene Überzeugung, daß Christus als der *Νοῦς* nicht habe gekreuzigt werden können, am klarsten zum Ausdruck gelangen.[1] Daneben wären die Acta Archelaï mit ihrer Polemik gegen die Möglichkeit einer Geburt Jesu durch eine irdische Mutter zu halten.[2] Die dem Basileides zugeschriebene Überlieferung, wonach Simon von Kyrene die Kreuzesmarter erlitten und Jesus den Irrtum der Henker verhöhnt habe,[3] scheint auf die manichäische Lehre insofern abgefärbt zu haben, als der Erzfeind, der den Erlöser ans Kreuz geheftet zu haben meinte, sich auf einmal selbst den Qualen der Marter ausgeliefert fand.[4] So haben die Manichäer die Doktrin des Basileides verfeinert und durchgeistigt. Daß man diese Tatsache Mānī selbst zuschreiben kann, erscheint unbedenklich und paßt zu dem Bilde seiner Persönlichkeit. Der Zug, daß der wahre Jesus während der Passion, die ein anderer erleidet, dem Apostel Johannes das Lichtkreuz zeigt, findet sich in den in manichäischen Kreisen verbreiteten apokryphen Johannesakten.[5] In der zweiten griechischen Abschwörungsformel kehrt die Angabe wieder, der Herr habe die Bemühungen der Henkersknechte verspottet.[6] Die rationalistische und kritische Einstellung der Manichäer zur Literatur über Christus und ihre Verwerfung des katholischen Dogmas ist mit ein Grund dafür, warum der Manichäismus so scharf bekämpft wurde und warum er aller Verfolgungen ungeachtet immer wieder auflebte.[7] Christus und

---

manichäische Jesus patibilis leidet durch die Fesselung an die Materie —, sondern nur, daß er einen fleischlichen Leib besessen habe.

[1] 24, 34 ff., Brinkmann. [2] Acta Archelaï 54, 80 f. Beeson.

[3] Irenaeus c. haer. I 24, 4.

[4] Augustin, De fide c. Man. 25.

[5] Die Akten des Johannes führen unter den manichäischen Schriften an Philaster, haer. 88 und Turribius, epist. ad Hyd. et Cep. 5. Augustin weist auf sie, die er z. T. textlich anführt (epist. 237, 5, 6, 7, 8, 9), hin als bei den Manichäern wie bei den Priszillianern in Gebrauch befindlich epist. 237, 3. Über das Lichtkreuz als das wahre Kreuz bei den Manichäern Augustin In Psalm. 140, 12.

[6] Migne, P. G. I 1463.

[7] Nach Theodor Abū Qurra, Bischof von Ḥarrān, hätten die Manichäer behauptet, daß sie das echte von den zwölf Aposteln verfaßte Evangelium besäßen

Paulus gehören jedenfalls der ältesten Schicht des Manichäismus an und sind von Mānī selbst seinem System einverleibt worden.

Die Reihe der bei Šahrastānī aufgezählten Lichtboten ergibt eine Achtzahl. Mit solchen Ogdoaden operiert der Manichäismus gern. So denke man an das Fragment T II D 176, wo acht Gestalten einer Gottheit angeführt werden, da ja im Grunde für den Wissenden alle Potenzen doch nur Kundgebungen des einen Lichtes sind. Als die achte Erscheinung wird in dem chinesischen großen Preislied auf Jesus dieser angerufen, an anderer Stelle wird der baγraštē̦γor als der achte Erstgeborene bezeichnet (T II D 178, 4, 2). Hier ist in der iranischen Gestalt des Manichäismus an Rašnu-, sonst an Jesus zu denken.[1] Die Ogdoas, die der Hebdomas übergeordnet ist und im Vergleich zu der niedrigeren Siebenheit das höhere Prinzip bedeutet, kennen wir aus gnostischen Systemen, so von Basileides und Valentin, um nur solche Schulhäupter zu erwähnen, die auf Mānī gewirkt haben können. Im mandäischen Ginzā links 124 ff. wird dargelegt, wie die Seele durch die sieben Planetenstationen aufsteigt zum Hause des Lebens, zur Ogdoas.[2]

VIII.

Mānī bewegt sich durchaus in den Gedankengängen der Gnostiker, aber er ist kein einfacher Nachahmer, sondern steht nur auf dem Boden der gnostischen Vorstellungswelt, ohne einer Richtung oder Schule anzugehören. Unter seinen Vorgängern nennt er nicht Pythagoras, Platon, Hermes, Agathodaimon oder ähnliche Gestalten, auf die sich die Ḥarrānier und islamische Sekten, wie die Drūsen, berufen. Wohl behaupten die Acta Archelaï, Scythianus, der angebliche Vorläufer Mānīs, sei von Pythagoras abhängig.[3] Sokrates wieder

---

und daß niemand außer Mānī dieses Evangelium auslegen könne. Georg Graf, Theodor Abū Qurra, Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion, Münster 1913, 27.

[1] Waldschmidt und Lentz, Jesus 100, 16 a; vgl. 54, 64.

[2] Lidzbarski, Ginzā 578, 1.

[3] Acta Archelaï 68, 99.

sieht Zusammenhänge zwischen Mānī und Empedokles,[1] den Hippolytos in Verbindung mit Simon von Gitta, Valentin und namentlich Markion erwähnt.[2] Der Manichäer Agapius, der die heidnischen Glaubenszeugen für göttlich und heilig wie Christus selbst hielt,[3] berief sich auf Platon. Eine in der zweiten griechischen Abschwörungsformel erwähnte Theosophie eines Aristokritos aus dem 5. Jahrhundert, die freilich vielleicht vom paulikianischen Standpunkt aus Mānī angreift, will beweisen, daß Griechen, Juden, Christen und Manichäer die gleiche Lehre befolgen. Eine Lehre, die der des Aristokritos zu entsprechen scheint, wird in einer Schrift ‚Orakel der hellenischen Götter' behandelt.[4] Darin werden Orpheus, Platon, Herakleitos usw. angeführt, und der Hinweis auf sieben Bücher des gleichen Verfassers über den wahren Glauben[5] dürfte darauf deuten, daß hier eine manichäische oder zum mindesten manichäisch beeinflußte Arbeit vorliegt. Faustus hat betont, daß es außer bei den Juden und Christen auch bei den Heiden Propheten gibt und daß man Heiden gegenüber bei dem Versuch der Bekehrung zum wahren Glauben die sibyllinischen Orakel, Hermes Trismegistos, Orpheus und andere heidnische Gestalten heranziehen müsse.[6] Die späteren Manichäer haben also die griechische Überlieferung in den Kreis ihrer Erörterungen gezogen.

Bei Mānī selbst ist das nicht klar, obzwar eine Reihe Einzelpunkte auf eine gewisse Kenntnis griechischer Ausdrücke schließen läßt, die freilich auch durch das syrische Schrifttum vermittelt sein könnten,[7] selbst wenn ein solches Lehnwort im Einzelfall sich nicht

---

[1] hist. eccl. I 22. [2] Philosoph. 5, 11; 6, 26; 7, 5, 29 f.

[3] Photius, Bibl. Cod. 179. Agapius ist der Verfasser eines Heptalogos, zweite griech. Abschwörungsformel, Migne, P. G. I 1468.

[4] K. Buresch, Klaros Unters. zum Orakelwesen des späteren Altertums, Leipzig 1889, 56, 89 ff. Zu der ganzen Frage s. Alfaric, Écritures II 107 ff.

[5] Augustin contra Faustum 13, 1; 19, 2; vgl. 12, 1.

[6] Buresch a. a. O. 91, 95.

[7] Man denke an die Wendungen ὕλη, βῶλος, ἀήρ. Die seelensammelnden Engel, die dem Dritten Gesandten zur Seite stehen, heißen nach Efrem bei Mānī ἀποδέκται, ‚Steuereinnehmer', Mitchell, St. Ephraim's prose refut. I, XXXVI, XLII; II, CXL; Burkitt, Rel. 95; H. H. Schaeder, Urform 112. Staatliche Begriffe ver-

im Syrischen nachweisen läßt. Bei den regen religiösen Auseinandersetzungen, die man als den Nährboden von Mānīs eigenen Bemühungen voraussetzen darf, mag manches schriftlich nicht aufbewahrte Wort verwendet worden sein, so daß Mānī es als Terminus technicus kennenlernte, vielleicht sogar das Griechische einigermaßen kannte.

Merkwürdig bleibt es immerhin, daß Mānī aus der Griechenwelt keinen Vorgänger erwähnt. Die gnostischen Systeme und die Zauberliteratur gehen in dieser Hinsicht anders vor und bemühen sich gerade um möglichst angesehene Autoritäten. Daß Mānīs Denken vollkommen in gnostisch-hellenistischen Vorstellungen wurzelt, ist trotzdem als einwandfrei feststehend zu betrachten. Es gibt im Manichäismus kein Element, das nicht aus diesen Voraussetzungen heraus zu erklären wäre. Das Iranisch-Mazdaistische dient Mānī lediglich zur Verkleidung seiner Lehre in eine Persern schmackhaftere Form. Ebenso fern steht er dem Indischen. Ob und inwiefern iranische und indische Bestandteile sich in der Gnosis nachweisen lassen, ist eine Frage, die für den Manichäismus nicht maßgebend ist.

IX.

Nehmen wir die Gestalt des in der persischen Fassung des Manichäismus als Mithra- auftretenden Dritten Gesandten. Bei den Mandäern haben wir als Kundgebungen des obersten Gottes das erste, zweite und dritte Leben, wie sich überhaupt in der als Konglomerat verschiedenartigster Schichten zu betrachtenden mandäischen Literatur allerlei Emanationen des Lichtes oder des Lebens finden. Die gnostischen Dogmen operieren mit mancher Art göttlicher Erscheinungen, die in die materielle Welt hinabsteigen. Licht und Leben, *φῶς καὶ ζωή*,[1] sind in der Gnosis zusammengehörige, der

---

wendet Mānī auch bei der Umsetzung seiner Lehre ins Iranische. Möglich wäre es, daß Mānī gerade mit der Bezeichnung der Steuereinnehmer irgendwie vertraut war.

[1] Siehe Poimandres § 17 (Text bei Reitzenstein, Studien 154 ff.), wo der Mensch als aus Licht und Leben bestehend hingestellt wird. Das Licht entspricht dabei der Seele, das Leben dem Verstand (Reitzenstein, Hell. Mysterienrel.³, 412, Anm.).

geistigen Sphäre angehörige Begriffe, die im Gegensatz zum materiellen Dasein stehen.

Der Aufstieg der Seelen zum Lichtpleroma wird in den verschiedensten gnostischen Texten und Zauberschriften geschildert. Das mazdaistische Totengericht ist doch etwas durchaus anderes, ohne daß geleugnet werden soll, daß Anschauungen aus dem Bereich des Mazdaismus auf die vorderasiatisch-hellenistische Welt eingewirkt haben können. Freilich sind die eschatologischen Lehren der Mazdaanhänger uns im wesentlichen erst aus später Zeit bekannt. Deshalb vermag man im Einzelfall nie festzustellen, wer von wem abhängig ist. Nur das Vorkommen von verwandten oder verschieden aufgefaßten Anschauungen im Mazdaismus und in dem vorderasiatisch-hellenistischen Bezirk vermag konstatiert zu werden.[1]

Betrachtet man z. B. die Pistis Sophia, die ungefähr zur Zeit Mānīs in Ägypten entstanden ist,[2] so sieht man, daß darin Melchiṣedeq eine ganz ähnliche Rolle wie der Dritte Gesandte bei Mānī spielt. Melchiṣedeq ist mit Jeū das ganze Licht und der Gesandte aller Lichter. Da Jeū der Gesandte des ersten Gebotes ist, wäre Melchiṣedeq der zweite Heilsbote. Er hat mit Jeū die Einsammlung des Lichtes aus den Äonen der Archonten zu besorgen und dieses dann beim Lichtschatz abzuliefern. Die Übereinstimmungen mit der Rolle des manichäischen Dritten Gesandten sind demnach weitgehend. Ebenso sehen wir, wie im Apokryphon des Johannes[3] der Erlöser als die Männlichkeit, die Weiblichkeit aber als die Sophia aufgefaßt wird. Nun ist die Sophia in Mānīs System die Lichtjungfrau.[4] Diese ist bald selbständig, bald eine Erscheinungsform des Dritten Gesandten, bald ein mit Jesus verbundenes Wesen. Die einzelnen Gestalten wechseln überhaupt ihr Aussehen, fließen ineinander und zeigen

---

[1] Die Zusammenhänge zwischen iranischer und jüdischer Eschatologie betont Freih. v. Gall *Βασιλεια του θεου*, Heidelberg 1926.

[2] Harnack versetzt die Schrift ins 3. Jahrhundert, und zwar in dessen zweite Hälfte. Texte und Unters. VII, 2, 95 ff. C. Schmidt, Pistis Sophia LI ff.

[3] Cod. Berol. C. Schmidt, Pistis Sophia XXI.

[4] Fragment T II D 176; Reitzenstein, Mand. Buch 52; Waldschmidt und Lentz, Jesus 56. Vgl. Epiphanius, haeres. 65, 9, wo die Lichtjungfrau die Sophia heißt.

sich in den Augen der Auserwählten als das, was sie wirklich sind: Erscheinungsformen des einen Lichtes. Ganz ähnliche Bestrebungen sind aus dem hellenistischen Mysterienwesen belegt. Zeus, Helios, Sarapis werden etwa als eine und dieselbe Gottheit hingestellt. Die in den Mysterienkulten verehrten Götter sind alle nur Erscheinungsformen eines göttlichen Urwesens. Nicht anders steht es in den heidnischen, judaïsierenden oder christlich gefärbten Zaubertexten aller Art. Durchaus im Sinne dieser Haltung lassen die apokryphen Johannesakten das Lichtkreuz, das im Gegensatz zum Marterholz von Golgatha stehende transzendente Prinzip, von Jesus für die Jünger benannt werden als Logos, als Nūs, als Christus, als Türe, als Weg, als Brot, als Saat, als Auferstehung, als Jesus, als Vater, als Geist, als Leben, als Wahrheit, als Glauben und als Gnade.[1] Ebenso finden wir Jesus bei Mānī als Logos, Nūs und Sophia aufgefaßt. Von den in den Johannesakten aufgezählten Bezeichnungen lassen sich in dem manichäischen Schrifttum manche nachweisen: Jesus ist die ‚Tür der Erlösung', die ‚große Tür' u. ä.[2] Im 19. Jahrhundert hat der Bāb diese Terminologie wieder aufleben lassen. ‚Weises Wissen' ist kennzeichnend für den Mondgott, Jesus, den die ‚Toten belebenden' oder ‚sammelnden'[3] — denn der türkische Ausdruck bedeutet beides.[4] Die nach dem gleichen türkischen Turfānfragment Form und Aussehen verändernde Tochter Zrvan-s, die ‚flammende Blitzesgöttin',[5] ist die Lichtjungfrau, die mit dem Dritten Gesandten zusammen, als mit ihm identisch, die Archonten betört. Sie ist die Sophia.[6] Das erwähnte türkische Bruchstück nennt neben Jesus-Lichtjungfrau noch Vahman, und zwar als ein einziges Wesen in drei

---

[1] Sacr. Conc. Collectio ed. Mansi[2] Paris 1903, 13, 170; Alfaric, Écritures II 190; Waldschmidt und Lentz, Jesus 34. Das gegen die Bilderstürmer gerichtete zweite Konzil von Nikaia hat die in den Johannesakten enthaltenen Lehren ausdrücklich verworfen.

[2] Siehe die Belege bei Waldschmidt und Lentz, Jesus 35.

[3] T II D 171, v. Le Coq, Manich. I 24.

[4] Bang, a. a. O. 34.

[5] Bang, Muséon 38, 24, setzt dafür Lichtgöttin, vgl. aber Waldschmidt und Lentz, Jesus 55.

[6] Vgl. Reitzenstein, Das mand. Buch 51 ff.

Gestalten.[1] Mit der Lichtjungfrau zusammen erscheint er M 74,[2] und ebenso kommen die drei Wesen in M 543 vor.[3] Jesus allein und Vahman werden mit Bām, Narēsaf usw. genannt M 176.[4] Der Manichäismus hat der Beliebtheit der Gestalt des Vohu-manah- (Vahman) offenbar Rechnung getragen, wenn auch nicht feststeht, daß Mānī selbst die Einverleibung des Vohu-manah- in das System vorgenommen hat. Aber die Volkstümlichkeit dieser Potenz, die z. B. zur Zeit Strabons in Kappadokien besonders verehrt wurde, macht es doch wahrscheinlich, daß Mānī selbst Vohu-manah- in seine für iranische Anhänger bestimmten Spekulationen mit einbezog. Ob die alte Auffassung, die in den Gāthā hervortritt und Vohu-manah- als den auf das Ṛta gerichteten Sinn erscheinen läßt, zur Zeit Mānīs überhaupt noch lebendig war, sei ebenso dahingestellt wie die Ansicht, Vohu-manah- sei der *Νοῦς* im Poimandres oder der *Ἀγαθὸς δαίμων* (*ἀγαθὸς νοῦς*) des Corpus hermeticum XII. Verwendet hat den Vohu-manah- jedenfalls Mānī oder die manichäische Überlieferung in einem Sinne, der der Bedeutung *νοῦς* entspricht. Vahman nimmt in den iranischen und türkischen Fragmenten die Stelle der als Gnosis zu wertenden manōhmēdh ein. Offenbar ist Mānī der ‚Gute Sinn' oder, wie man sonst Vohu-manah- verdeutschen will, als das beste Äquivalent für den Begriff der Gnosis erschienen, die in den Acta Archelaï[5] auch als Jesus bezeichnet wird, während Turfānfragmente sie manōhmēdh' nennen. Die Unterscheidung von Seele, vom Göttlichen und von der Denkkraft im Menschen, die bei Bardesanes hervortritt, ist der gnostischen Psychologie eigen und hängt schließlich mit der griechischen Spekulation zusammen. *Ψυχή*, *Πνεῦμα*, *Νοῦς*, Logos sind die Begriffe, mit denen in der hellenistisch-gnostischen Gedankenwelt operiert wird. Ihr Verhältnis zueinander ist je nach dem Standpunkt der Einzelnen verschieden. Jedenfalls hat

[1] So ist mit v. Le Coq Man. I 25, anzunehmen. Bang, a. a. O. 20, 2; vgl. 25, 2.
[2] Müller, Handschriftenreste II 75; vgl. Waldschmidt und Lentz, Jesus 46.
[3] Müller, a. a. O. 79.
[4] a. a. O. 60.
[5] 11, 18 Beeson.

man in diesen Kreisen, nicht in denen der mazdaistischen Theologie, den Schlüssel für Mānīs Lehren zu suchen.

Für ihn sind die iranischen Begriffe nicht der Ausgangspunkt, sondern sie dienen ihm nur dazu, seine aus einer anderen Sphäre stammenden Vorstellungen denen zu veranschaulichen, die im mazdaistischen Gedankenbereiche leben. Mit dem Mazdaismus hat Mānī im Grunde so wenig gemein wie mit dem Buddhismus oder dem Christentum. Er verwendet aber Namen aus allen diesen Gebieten, um die Einheit aller Doktrinen und ihr Einmünden in das neue, von ihm gepredigte Dogma verständlich zu machen. Seine Nachfolger haben dann unter dem Druck der Umstände die äußere Anpassung immer mehr ausgedehnt und die Laienhörer wohl auch teilweise im Glauben gelassen, daß sie Mazdaisten, Christen[1] oder Buddhisten — in China auch Taoisten — waren, die aber durch Mānī erst zur wahren Einsicht gelangt seien.

Dabei hat es Mānī mit treffendem Sinn verstanden, aus dem mazdaistischen Pantheon solche Gestalten auszuwählen, die zu seinen Lehren stimmen. Irgendwie passen seine Identifizierungen auch auf den Mazdaismus, so grundverschieden auch bei näherer Betrachtung beide Vorstellungsbezirke sein mögen.[2] Anklänge an die vorder-

---

[1] Daß dabei das nestorianische Christentum in Ostturkestan ohne Einfluß auf die dortige manichäische Literatur geblieben ist, weist nach A. Baumstark, D. L. Z. 1928, 324.

[2] Neben der göttlichen Welt sind auch die Dämonen der mazdaistischen Religion bei Mānī vertreten. Der Fürst der Finsternis ist Ahriman, der Šmnu der türkischen Fragmente, den Junker (Ungar. Jahrb. 5, 1925) mit Ahriman identifiziert hat. Daneben wird mit Āz die concupiscentia bezeichnet, der der Materie innewohnende begehrliche Geist (s. das Zitat aus einem Sendschreiben Mānīs bei Augustin, op. imperf. c. Jul. 1, 172). Begierde, Lust und dämonisches Feuer finden sich in manichäischen Fragmenten nebeneinander (Schaeder, Urform 116. Waldschmidt und Lentz 121, 7. v. Le Coq, Türk. Man. III, 19). Āz und avarzōγ (nordiran. avarž̄ōγ) sind die finsteren Mächte, die bei der Fesselung des Lichtes an die Materie Wache stehen. Ihre lichte Entsprechung sind Xrōštaγ und Paδvāχtaγ, Ruf und Antwort, die bei der Erweckung des Lichtes aus der *ἀγνωσία*, der finsteren Stofflichkeit, witwirken. Auf Aži- dahāka- paßt genau die Schilderung des teuflischen Drachens bei Theodor bar Kōnai und im Fihrist. So verwendet Mānī die dämonische Gestalt der Kundī- (Vidēvdāt 11, 9; 12), die auch in männ-

asiatisch-gnostische Anschauungswelt sind im Mazdaismus zur Zeit Mānīs zweifellos vorhanden. Schon die bis in die Gāthā zurückzuverfolgende Scheidung der geistigen und körperlichen Sphäre entspricht der seit der platonisch-aristotelischen Philosophie in der hellenistischen Welt verbreiteten Auffassung von dem Reich der Ideen und der ihr verschleiertes Abbild darstellenden Erdenwelt, die bei Aristoteles zuerst als die sublunare Welt auftritt und als dieser Begriff von da an das hellenistische Denken beeinflußt.

Man muß das feine Gefühl Mānīs bewundern, der das Verwandte spürte und hervorzog, das Trennende und grundsätzlich Verschiedene aber nicht unterstrich. Erst die Electi, die schon über die Vorurteile der einzelnen Religionsformen hinaus waren, sollten erfahren, daß Mānīs neue Lehre die Vollendung und Vereinigung aller bestehenden Glaubensarten bedeute.

X.

Der wütende Haß, mit dem der Manichäismus von den Christen und Mazdaisten wie von den chinesischen Buddhisten[1] verfolgt wurde, rührt daher, daß die Vertreter dieser Religionen rasch erkannten, welche Gefahr ihnen von seiten der Lehre Mānīs drohte. Sie nahm aus allen Doktrinen immer nur das, was ihr in ihr System paßte, um dann das neue krönende Werk darauf zu errichten. Für die katholische Kirche bedeutete der Manichäismus das Wiederaufleben und die Zusammenfassung aller gnostischen Lehrmeinungen. Dazu trat er wie Markions Schöpfung in der Form einer fest geschlossenen Kultgemeinde auf, die ähnlich wie die Mysterienreligionen in Eingeweihte und Laien zerfiel. Er war weit gefährlicher als der Neuplatonismus und alle Versuche, den absterbenden Kulten der Heidenwelt neues Leben einzuhauchen. Denn wie die großen Gnostiker bediente sich Mānī der Person Jesu als einer Hauptfigur eines zurechtgestutzten christlichen Schrifttums. Dabei lehnte Mānī den Geist des

licher Form als Kunda- erscheint (Vidēvdāt 19, 41; 24, 26). Es handelt sich um ein dämonisches Wesen, das trunken ist, ohne zu trinken.

[1] Siehe Chavannes-Pelliot, Traité 255 ff., 280 ff.

katholischen Dogmas ab. Nicht die Übernahme der Sündenlast der Welt seit Adam durch den als Mensch leidenden Heiland war ihm die Grundtatsache religiösen Erlebens, sondern der Erlösungsprozeß schreitet gleichsam automatisch fort, indem das Licht durch die Heilsboten aus der materiellen Welt herausgelöst und der himmlischen Heimat zugeführt wird. Der Mensch als ein von den finsteren Mächten als Gefängnis des Lichtes geschaffenes Wesen muß zur Erkenntnis der wahren Natur seiner Seele gelangen; führt er dann den Lebenswandel der Auserwählten, so gelangt das Licht allmählich zur Befreiung. Mit dieser passiven Rolle soll sich der Mensch begnügen. Daß dazu hohe ethische Forderungen an ihn gestellt werden, ist zuzugeben. Aber Glauben und gutes Handeln werden vom Menschen im Grunde nicht verlangt.

Hier ist der grundlegende Gegensatz zum Mazdaismus zu suchen. Zu allen Zeiten hat er in dem Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen dem Individuum, der Persönlichkeit, eine tätige Entscheidung und Mitwirkung zuerkannt. Gutes Denken, gute Rede und gute Tat sind die Pflicht des Mazdaverehrers. Nicht der Glauben und nicht die Erkenntnis allein bringen dem Menschen das Heil, sondern der Wille zum Rechten. Mögen Vielgötterei, Ritualismus und Priesterformeln den Kern der zarathuštrischen Lehre überwuchert haben, stets durchzieht die Geschichte Irans der Hang zur männlichen Tat — wo die fehlt, wie unter Dareios Kodomannos oder Yezdegerd III., bricht die Herrlichkeit der iranischen Krone zusammen, bis ein Würdiger sich ihrer bemächtigt. Das Selbst, die Persönlichkeit, daēnā-, tritt in der mazdaistischen Seelenlehre deshalb bedeutsam hervor.[1]

Die irdische Welt ist ein ständiger Kampfplatz zwischen den lichten und den finsteren Gewalten. Man kann sich vorstellen, wie dem wahren Mazdaisten die Lehre Mānīs als Greuel erscheinen

---

[1] Daēnā- ist von urvan- und dem damit im ganzen identischen uštana- zu scheiden. Von dem Begriff ‚denkendes Wesen' ausgehend, ist es zu dem des Selbst und der Persönlichkeit gelangt. Für urvan- (ruvān) wird in den iranischen Turfānfragmenten auch giyān gebraucht.

mußte. Deren Ziel ist die Entfernung des Lichtes aus der diesseitigen Welt, dem Jammertal, das der Spiritus vivens notgedrungen hervorrufen mußte, weil der Böse sich des Urmenschen bemächtigt hatte. Während der Mazdaismus an die endgültige Beseitigung des Bösen glaubt, will der Manichäer nur die Scheidung der vermengten Sphären und die Abschließung des unschädlich gemachten Finsteren von der Lichtwelt. Im Bōlos mag der Fürst der Finsternis mit seinen Heerscharen weiter wüten. Die materielle Welt, das Gefängnis des Jesus patibilis, ist ja zerstört und ein paradiesisches Zeitalter beginnt.

Die manichäische Psychologie kennt im Grunde keine Individualseele, sondern nur das gute und das böse Prinzip im Menschen.[1] Der Einzelne gelangt nicht zur Erlösung, sondern nur das göttliche Licht, das in seine Heimat zurückkehrt. Dem Mazdaverehrer tritt an der Brücke Činvaṯ- sein eigenes Ich, seine daēnā-, entgegen.[2] Der manichäische Electus ist dagegen eine Durchgangsstation für das Licht bei seinem Aufstieg ins Pleroma, um diesen gnostischen Ausdruck auf Mānīs Lichtparadies anzuwenden.

Von hier aus ist auch die sogenannte manichäische Seelenwanderungslehre zu verstehen.[3] Nicht die Persönlichkeit des einzelnen Laienhörers wird wiedergeboren, sondern das Licht, das noch nicht in dem verhältnismäßig reinen Behälter eines Auserwählten war,[4] muß durch die verschiedensten Gestalten hindurch, bis jeder Teil des Jesus patibilis den Aufstieg ins Lichtreich findet, wobei die Lichtpotenzen helfen, Jesus als Erwecker zur Gnosis und als Erbauer des Schöpfrädersystems, das nach der phantastischen Symbolik in dem von den Verhältnissen des Zweistromlandes aus dem täglichen Leben hergenommenen Bilde die Läuterung des Lichtstoffes durchführen sollte.

[1] So hat die ‚zwei Seelen', die man in der Polemik dem Manichäismus gern vorhielt, nach Augustins De duabus animabus, richtig erklärt Baur, Man. Rel. 165 ff. Es handelt sich um zwei φύσεις, wie Titus von Bostra angibt I, 4; 13, 23; II, 6.

[2] Haδōxt Nask II 9 ff.

[3] Siehe hierüber zuletzt J. V. W. Jackson, J. A. O. S. 45, 246 ff.

[4] Um das Erlösungswerk durchzuführen, würde es nach Efrem genügen, wenn nur zwei Auserwählte in der Welt vorhanden wären. Mitchell, St. Ephraim's prose ref. II, XCVIII.

Daß der Buddhismus sich nicht mit dem wahren Gesicht des Manichäismus befreunden konnte, ist wohl einleuchtend. So sehr manche äußeren Züge übereinstimmen, so wenig haben Buddhismus und Mānīs Lehre im Grunde gemein. Nur den oberflächlichen Betrachter vermochte die Ähnlichkeit der manichäischen Ethik mit den buddhistischen Anforderungen zu täuschen.

Der Manichäismus ist verschwunden. Wo er sich selbst nicht zu behaupten vermochte, da hat er als Sprengstoff und Zersetzungserzeuger gewirkt. Das spricht immerhin für die Kraft der Idee, die Mānī vertrat. Seine Lehre war der letzte Versuch, die altorientalisch-hellenistische Gedankenwelt zum Leben zu erwecken. Bei aller Anerkennung der religiösen Begeisterung und der ethischen Tiefe seiner Bestrebungen blieb Mānīs System im Letzten unbefriedigend, das Erzeugnis eines grübelnden Pessimisten, dessen Lichtgottheit starr und wesenlos ist. Mit Zarathuštra-, Buddha oder Platon ist er als geistige Erscheinung nicht auf eine Stufe zu stellen, aber Mānī bleibt wesentlich als Vertreter des Typs der gnostischen Religiosität. Erkenntnis, mag sie auf der Vernunft oder auf Offenbarung beruhen, ist zwar nötig, aber für sich allein reicht sie nicht aus, um ein Weltbild abzurunden. An dieser Klippe mußte Mānī scheitern, wie schließlich jeder reine Rationalist, auch wenn er wie Mānī seinen Gedankenbau durch Symbole und Geheimnisse verdeckt, um die allzu nüchtern-kahlen Linien zu verschleiern.

Some Remarks on Pashto Etymology.

By

Jarl Charpentier, Upsala.

A thorough perusal of Dr. Morgenstierne's ‚Etymological Vocabulary of Pashto', for which valuable work I am indebted to the courtesy of its learned author, has taught me that much progress has been achieved in this book in comparison with the excellent work of Professor Geiger. Still a great number of words are left without any etymological connexion; and a fair amount of etymologies proposed by Dr. Morgenstierne are marked by himself as being more or less uncertain and do not always carry conviction. This, of course, is one of the features common to all etymological dictionaries. And it must be thus especially in a language like Pashto where most words allow of quite a number of reconstructed ‚Urformen'.

Without laying claim to too much consideration as regards my very modest proposals I shall allow myself to put forth a few suggestions concerning some Pashto words, suggestions that may perhaps now and then inspire some slight interest amongst Iranian scholars.

---

1. *ūdəl, ūwəm* ‚to weave' (p. 9). To this root probably belongs also Ishk. *ivduk* ‚a woollen thread';[1] but I am not prepared to state whether that word in Ishkashmi is genuine or borrowed. In any case it would represent some older form like **ubdaka-*.

[1] Cf. Grierson, Ishkashmi, Zebaki, and Yazghulami, p. 73.

2. *ayēṛ* ‚indigestion, flatulence, dyspepsia' < **ā-gṛta-* ‚devouring'. This suggestion seems to me only slightly convincing. Elsewhere[1] I have dealt to a certain extent with the Sanskrit root *ghar-*:*jígharti*, *ghṛṇóti*[2] ‚to shine, to burn, to make hot', to which belongs also *ghṛtá-* ‚Ghee', i.e. ‚cooked (butter)'. In Ancient Iranian we find this root represented by Av. *garəma-* ‚hot, warm; heat, glowing', *garəmu-* ‚heat', OPers. *garma-pada-*, name of a month,[3] &c. Why, in consideration of this, could not *ayēṛ* represent an old **a-ghṛta-* or rather **a-ghṛti-* with the real sense of ‚*δυσπεψία*'. The *a-* privativum is generally gone in Pashto; but cf. words like *aspa* (= **a-śvāsa-*) and *abl* (= *a-padya-*) on pp. 12, 56.

3. *āyustəl*, *āyundəm* ‚to dress'; connected already by Geiger[4] with Skt. *gudh-*:*gudhyati* ‚to conceal, to bind'. To this word belongs (*a*)*parigodha-* in Girnār V, 6[5] with the original sense of ‚unbinding' = ‚freeing'[6] and also—as correctly pointed out by the native grammarians—*godhā́* in the sense of ‚sinew, string' and ‚leather protecting the arm against the bow-string'.[7] Further etymological connexions are at least unclear, and **geu̯dh-*, **gudh-* is perhaps purely Indo-Iranian; the original sense, anyhow, seems to be ‚to bind, to tie up'.

---

[1] Cf. MO., XVIII, 42 sqq.

[2] On this root cf. Schwabe, JEGPh., XVII, 585. Henry's idea (MSL. X, 143) of connecting *gharma-* with *φάρμακον* is interesting but impossible.

[3] Cf. Bartholomae, Air. Wb., 515.

[4] ELdAfghan., p. 7.

[5] Other versions have (*a*)*palibodha-* which Lüders, SBPrAW., 1914, p. 841 connected with a Dhp.-root *bundhati*, *bundhayati* ‚to bind'—probably wrongly. Johansson, Shāhbāzgarhī, II, 97, thought of *pari-godha* + *paribādh-* (on which see Geldner, Ved. Stud., II, 21) which seems better.

[6] *gudh-* in Pāṇ., I, 2, 7; Dhp. 26, 13. 31, 45 (the present of *gudh-* ‚to bind' should probably be *gudhnāti* not *gudhyati*, cf. *grathnāti*, *badhnāti*, *śrathnāti*, &c.). On *parigodha-* cf. Lassen, IA.[1], II, 238 a. 1; Bühler, ZDMG., XXXVII, 232; Johansson, Shāhbāzgarhī, II, 97 and, with entirely wrong analysis (< *gṛdh-*), Pischel, GGA., 1881, 1330, and Thomas, JRAS., 1915, 100.

[7] *godhā́* meaning ‚a great newt, an Iguana' certainly means ‚cow-sucker' (*go* + *dhayati*, in spite of Pāṇ., III, 1, 137). It has, of course, got nothing to do with Lat. *būfo* (thus Fick, BB., XVII, 321. Vgl. Wb.[4], I, 407).

4. *ēman* ‚quiet, agreeable' is, of course, of dubious origin. But might it not contain something like **hāma-* or **hāmi-* and belong to Av. *hăma-*, Skt. *sāman-* ‚good words, mildness, friendliness', Greek *ἥμερος* ‚mild, tame', OIr. *sám* ‚peace', *sáim* ‚peaceful', &c.?

5. *ōsai* ‚antelope'. Cf. also Soghd. *'s'wk'*[1] and Baχt. *âhī*.[2] But I highly doubt whether Geiger's connexion of these words with Av. *āsu-* ‚quick', Skt. *āśu-* id.[3] be correct.

6. *ōspīnā*, *ōspana* ‚iron' (cf. p. 107 and Benveniste, MSL. XXIII, 132 sq.). This word and its connexion with Pehl. *āsin*, &c. is extremely difficult. We find Soghd. *'spnyn-* = **aspanēn-*, Scyth. *ὀσπιν-*, Oss. *äfsän*.[4] Hübschmann and Geiger found in these forms something like **spaina-*[5] but this is impossible, as the Middle and New Iranian forms do certainly represent something like **ă-spana-*, **ā-spanaina-*. Like M. Benveniste I had long ago fixed upon Av. *haosafnaina*, and I am quite at one with Dr. Morgenstierne that Av. *hwspnyn* should rather mean *hauspanaina-* (or even *huspanaina-*) than anything else. This is apparently a Vṛddhi derivation from **hu-spana-*; which means that in Iranian we have had two different formations, viz. **ā-spana-* and **hu-spana-*. These both seem to me to be interrelated in the same way as Skt. *ā-nīla-* ‚blackish, blue-black'[6] and *su-nīla-* ‚dark-blue'—i.e. I look for a colour-name in °*spana-*, and as the words mean ‚steel' this °*spana-* would probably mean something like ‚blue'. As **spana-* may well represent **k̂u̯ano-* or something like that, I should like to combine Greek *κύανος* from **k̂u(u̯)ano-*, a word that

[1] Gauthiot, Gramm. Soghd., p. 143.

[2] Lorimer, Phonology of Bakhtiari, p. 102.

[3] Thus ELdAfgḫan., p. 24 (otherwise and quite ununderstandable Et. d. Balūči, 19).

[4] Forms from other dialects e.g. in Grierson, Ishkashmi, p. 96; Gauthiot, MSL., XIX, 141, &c.

[5] Laufer, Sino-Iranica, p. 515, has followed Hübschmann (Pers. Stud., p. 10) in assuming an Iran. **spaina-* which should be reflected in Chin. *pin t'ie* ‚*pin* iron', i.e. Iranian iron. But it is far from sure that *pin* must needs represent **spaina-*.

[6] On *ā-* in colour-names cf. Persson, Beitr. z. idg. Wortf., p. 300 n. 4, who finds this prefix also in Greek *ὠχρός* ‚yellowish'.

is otherwise etymologically unexplained.[1] Let me add that the words need not absolutely be of Indo-European origin but could have been borrowed at a very early date by Iranians and Greeks separately from some unknown source, e. g. a Caucasian one.

But on the other hand I cannot believe, with Dr. Morgenstierne, that Pers. *āhān*, Pehl. *āhīn* and connected forms[2] is really the same word as the preceding ones. The Av. *asānaina-* compared by M. Benveniste,[3] seems far too uncertain and, if a real form, probably means ‚made from stone'. I cannot see that *āhīn*, &c. is anything but **āsanya-* which would very probably represent **āk̑aˣni̯o-* or possibly **ōk̑aˣni̯o-*. But for this I can find no plausible derivation unless it does in reality belong to Pers. *ās* ‚mill-stone', Gr. *ἠκές· ὀξύ*, &c. which is, however, not very probable.

7. *blōs* ‚touch, contact, distress', *blōsēdəl* ‚to afflict, touch, graze, abrade', &c. is derived, by Dr. Morgenstierne, from **upa-dafta-*, **upa-dafsa-* which forms should belong to Av. *dab-* ‚to deceive', Skt. *da(m)bh-* ‚to hurt, injure, destroy, deceive', &c. Formally this is, of course, quite possible; but I am not at all sure that Skt. *da(m)bh-* has preserved the original sense of the root, as etymological connexions rather point to it having been ‚to deceive'. I should rather derive *blōs* and *blōd-* from **upa-dvafsa-*, **upa-dvafta-* and connect them with Av. *dvafša-*, *dvafšah-* ‚torment, pain'.[4] The etymology of these words is otherwise unknown, though I shall perhaps try, in another paper, to point to an extra-Iranian connexion.

8. *braγ* ‚fold, plait', *braγūnai* ‚twin', *byārg* ‚twofold', *byarga* ‚woman who has brought forth twins' are all derived from **byar* < **bi-yar* < **dvi-kara-* ‚double' and compared with Pers. *agar* < OPers. **hakara-*.[5] This is, of course, quite possible. Then the

---

[1] Cf. Boisacq, Dict. étymol., p. 527.

[2] Cf. Geiger, Et. d. Balūči, 18 (cf. p. 445); Tomaschek, BB., VII, 203; Grierson, Ishkashmi, p. 96; Horn, Neupers. Et., p. 57, &c.

[3] MSL., XXIII, 133.

[4] Cf. Bartholomae, Air. Wb., 764.

[5] Dr. Morgenstierne in this connexion quotes OPers. *čiyakaram* in the sense of ‚how many times' (cf. Meillet, Grammaire du Vieux Perse, p. 77); but this

words should in reality be identic with Skt. *dvikara-* ‚making two' (Pāṇ. III, 2, 21 schol.). I may perhaps be mistaken but I feel fairly sure that *bray* ‚fold, plait' is not quite the same as *bray-* in *brayūnai* ‚twin'. If it is really **dṷi-kara-*, it may rather contain **qᵘel-* ‚to turn, to wind', which we find in *περι-πλόμενος* ‚turning round', in words meaning ‚wheel' (O. Norse *hvel*, Gr. *κύκλος*, Skt. *cakra-*, Av. *čaχra-*, &c.).

9. *brēṣ̌* ‚twitch of pain, cramp, spasm' certainly does not belong to Av. *raiš-* ‚to hurt'. The real sense of that root is seen from words like Av. *raiša-* ‚cleft in the earth',[1] Pers. *rēš* ‚wound'; Indo-Iranian **raįš-*, **riš-* really means ‚to cleave, to slit, to lay open (of wounds)'. But it seems possible that *brēṣ̌* could represent **upa-ṷraiša-* and belong to Av. *ᵘrvaisa-* ‚eddy; turning point', *ᵘrvais-*, *ᵘrvis-* ‚to wind, to turn', Gr. *ῥικνός* ‚shrivelled, crooked, contorted', *ῥοικός* ‚crooked, bow-legged', lit. *ráiszas* ‚paralysed', &c.[2] We have in these words root-forms like **ṷroik̑o-*, **ṷrik̑-no-*, &c. An Iranian **ṷraiša-* in that case would most probably represent an earlier **ṷraįk̑-sa-*, a thematic derivation of **ṷraįk̑-es-*, an *-s*-stem which if found in Greek would be something like **ῥεῖκος*.

10. *brēṣ̌nā* ‚brightness, brilliancy', *brēṣ̌awul* ‚to illuminate'; ‚etymology unknown'. According to Dr. Morgenstierne (p. 15) Sir George Grierson would compare it with Ōrm. *bruš-* ‚to glitter'.[3] This seems plausible enough; and I might suggest that P. *brēṣ̌-* is from **upa-rauš-*[4] while Ōrm. *bruš-* represents perhaps a weak form **upa-ruš-*. These both belong to Skt. *ruśant-* ‚light, white, clear, brilliant' and Arm. *lois* ‚light', *lusin* ‚moon', *lusn* ‚white spot in the

---

is at least not quite certain, cf. Air. Wb., 597 sq. On Soghd. *nwkr* cf. Meillet, BSL., XXIII, 110.

[1] This word has been entirely misjudged both by Bartholomae, Air. Wb., 1487 and by Vasmer, Ztschr. f. slav. Phil., I, 64.

[2] Cf. Lidén, Balt.-slav. Anlautsgesetz, p. 5 sqq.; Hübschmann, ZDMG., XXXV, 665. IF., XI, 200 sqq.; Persson, Beiträge, pp. 343 sq. 501. 507, &c.

[3] But where? In his book on Ōrmuṛī I can only trace a connexion with Av. *brāzaiti* which is, however, quite untenable.

[4] Cf. *lēča* : Av. *dauš-* (p. 36).

eye', &c.[1] Then, of course, **upa-ruš-* is from **upa-ruk̂š-* (cf. Skt. *rukṣá-* ,brilliant') and *upa-rauš-* from **upa-rauk̂š-* both representing the IEur. **leuk̂-* which alternates with the more common **leuq-*.

11. *cāṣ̌ai* ,spindle' certainly belongs to Skt. *cāttra-* ,spindle'[2], which can only be from **cāt-tra-* or **cād-tra-*; but are there other examples of a development $t(d) + t >$ Iran. *-st-* $>$ P. *-ṣ̌-*? An Iranian form of this word seems to have been borrowed into the Fenno-Ugrian languages.[3]

12. *cχēdəl* ,to creep' of unknown etymology. c- probably must be the remnant of *hača-* while the root *χēd-* cannot well be separated from Oss. W. *χelun*, e. *χiḷin* ,to creep'.[4] With the Ossetic word has been connected Yazg. *fər-χēs-* ,to creep'[5] $<$ **fra-χēr-s-*; and I cannot claim any possibility of making clear the exact connexions between these words. Still more difficult is the problem of Skt. *śelṛ gatau* (Dhp. I, 576; also *sel-*) which might be suspected of some Iranian connexions.[6] The possibilities would be something like this: (1) P. °*χēd-* is the original form; (2) Oss. *-l-* is from *-d-* and Yazg. *fərχēs-* is $<$ **fra-χēd-s-* which would probably be just as well possible; (3) Skt. *śel-* (*sel-*) and Pāli *seḷ-* really mean **ṣel-*, **ṣeḷ-* $<$ **ṣeḍ-*, **ṣed-* which is = an original **khēd-*. But, of course, this is all very uncertain.

13. *drūnd*, f. *drana* ,heavy' may perhaps be compared with *nūnd*, *nūmd*, *lumd* ,wet' (p. 52 sq.). If this latter word is from **nambda-*, which I scarcely doubt, then *drūnd* may be from a form **dra(m)bda-* and belong to Gr. τρέφεται ,coagulates', τραφέρη ,the dry land', ταρφύς ,thick', θρόμβος ,a lump, piece, clot', τροφαλίς

---

[1] Cf. Hübschmann, Arm. Gramm., I, 453.

[2] On this word cf. Scheftelowitz, ZII., II, 270 (probably wrong).

[3] Cf. Tomaschek, SBWAW., CXVII, 13.

[4] Miller, Ossetisch, p. 26, wrongly connects these words with Skt. *khelati* which undoubtedly is $<$ *krīḍati* (thus correctly Pischel, BB., III, 254 sq. Pktgr. 149).

[5] Gauthiot, JA., 1916 : 1, p. 255.

[6] In Pāli we find *seḷeti* ,to dance, to leap', *usseḷheti* = *dhāvati*; cf. Morris, JPTS., 1885, p. 54; Franke, WZKM., VIII, 324 sq.; Johansson, MO., II, 100 sq.

‚curdled milk', &c.[1] Indo-Iranian relatives of this word-group there are perhaps few; but anyhow Skt. *drapsá-* ‚a drop' cannot well be separated from it. The sense of ‚heavy' would then have been developed out of ‚coagulate, become clotted', &c.

14. *gavazn* ‚elk'. Cf. Charpentier, MO., XVIII, 30 sqq.; Benveniste, JCama Inst., V, 21.

15. *γəl* ‚thief': Av. *gaδa-* ‚a robber, a highwayman'. The suggestion, by H. Vogt, that this word should be connected with Gr. *χανδάνω,* &c. is impossible. Either *gaδa-* belongs to Pāli *kula-gandhana-* ‚destroyer of a family'[2] from a root *ga(n)dh-* which is, however, nearly always nasalized; or—what is more probable—*gaδa-* is nothing but an abbreviation of a compound **gaδā-bara-* ‚a club-bearer'[3] or perhaps **gaδā-dara-* id. (= Skt. *gadā-dhara-* id.): *gaδā-* ‚a club, mace' = Skt. *gadā* id.[4]

16. *γlawza* ‚honey-bee'. Dr. Morgenstierne suggests **gu-dabzā*: Skt. *dabh-* ‚to hurt'[5] which does not sound very convincing. Personally I do not at all know how to explain this word; but in some way or other it seems to rhyme to Av. *vawžaka*, the name of a *daēvian* animal. This undoubtedly stand for **ṷabh-sa-ka-* and is related to Bal. *gvabz, gvamz* ‚a bee, a wasp, a hornet',[6] Lat. *vespa* ‚a wasp', &c. With this group is probably connected Soghd. *''wz'k,*[7] which seems to be something like **āwzak*, so far a rather unexplicable form.

---

[1] Cf. e.g. Fick, Vgl. Wb.[4], I, 465. III, 202; Uhlenbeck, PBrB., XVI, 563; Thumb, KZ., XXXVI, 182 sq.; Falk-Torp, Et. Wb., 153 sq., &c.

[2] On this and connected words cf. especially Johansson, Etymologisches und Wortgeschichtliches (1927), p. 51 sqq.

[3] Cf. *gaδa-vara* as an epithet of *kərəsāspa* (Air. Wb., 488). Also cf. Skt. *gadā-bhṛt-* (= *Kṛṣṇa*).

[4] With these words one has generally combined Oss. W. *yädä*, a tree, a wood, a log, (cf. Hübschmann, ELdOss., p. 32 sq.; Horn, Neupers. Et., 278). Osthoff, Et. Par., I, 143 sq., has another suggestion which is wholly improbable.

[5] He does not tell us what **gu°* is meant for. Should it mean ‚cow'? But *gu-* is used as the first member of a compound neither in Indian nor in Iranian.

[6] Cf. Geiger, Et. d. Balūčī, 132.

[7] Cf. Benveniste, JCama Inst., V, 22.

Also Ōrm. *buzwa* ,a spider',[1] if from **buwza* must belong to this group of words.[2]

17. *γūna* ,hair (of the body), pore, colour (of the skin)'. That this word and the connected Av. *gauna-* ,hair, colour of the hair' should originally mean ,cow's hair' is an unfounded suggestion. The older etymologists connected these words with Skt. *guṇa-* (< **guna-*), and I should still prefer this etymology to later ones.[3] In that case Av. *gauna-* in comparison with Skt. **guna-* would most probably be a sort of *vṛddhi* formation with a collective sense.

18. *γandəl* ,to dislike'. On this and connected word-groups cf. the extensive researches in Johansson's Etymologisches und Wortgeschichtliches, p. 50 sqq.

19. *jal* ,once, at one time'. In this word *j(a)-* may be = Av. *hača* and *(a)l* either correspond to an Avestan ablative in *-āδ(a)* or rather to Av. *aδāt̰*.[4]

20. *kab* ,fish'. The correct quotation is MO., XVIII, 16 sqq.

21. *kūmai* ,palate'. Lidén[5] more than twenty years ago correctly connected this word with Arm. *kʻimkʻ* (gen. *kʻmaç*) 'λάρυγξ, faux, guttur; palatum' which is also related with Skt. *cāmati*, &c.

22. *kauntar* ,pigeon'. The Indo-Iranian name of the pigeon seems well worth a special piece of research. Iranian material is known to me from the following sources: F. W. K. Müller, SBPrAW., 1907, p. 268; Salemann, Izvjestija, 1907, p. 547; Gauthiot, Gramm. Soghd., pp. 87. 111. MSL., XIX, 147; Grierson, Ishkashmi, p. 84; Lorimer, Bakhtiari Phonology, p. 192; Geiger, Et. d. Balūčī, 191. 210; Leumann,

---

[1] On the connexion between words meaning ,spider' and ,bee' cf. Charpentier, MO., XIII, 41 sq.

[2] On some of the words dealt with here cf. Morgenstierne, AO., I, 277 sq.

[3] Cf. Pott, Et. Forsch.², IV, 90; Justi, Handbuch, p. 99; Fick, Vgl. Wb.³, I, 314. [4] I, 202, &c. Another etymology, and a less convincing one, is found in Lidén, Studien, p. 3 sqq. IF., XIX, 317; Wackernagel, Album Kern, p. 152. IF., Anz. XII, 20 sq.; Scheftelowitz, BB., XXVIII, 308. Still less satisfactory Holthausen, KZ., L, 142.

[4] Cf. *la*² (p. 36) and Geiger, GIPh., I: 2, 215.

[5] Armen. Stud., p. 19 sq.

Maitreyasamiti, I, 67. The forms with an *-r-* derivation (Pers. *kabūtar*, Bal. *kōtar*, &c.) seem to be unexplained. Do they possibly go back to something like **kapota-tara-*, cf. *aśvatara-* : *aśva-*, &c.

23. *kāṇai* ,stone', waz. *kōṇai* ,stone' (solid, not flat or thin); the expression quoted on p. 33 seems to show that even ,pile, heap of stones' may be the sense of the word. The original form undoubtedly is **karna-ka-*; but the idea that it should belong to Irth. *kalnas* ,hill', Lat. *collis* (< **col-ni-*) id. is not very alluring.[1] Far better would be to connect an Iranian **karna-* ,stone' with certain Celtic words, viz. OIrish *carn* ,heap, pile of stones, cairn', Cymr. *carn* id., *carnen* ,small cairn', *carnedd* (< **karn-(i)i̯ā*) ,cairn',[2] and perhaps also a Celto-Venetian **karanto-* ,stone'.[3] Meaning and formation alike tally very well with each other.

24. *kōr* ,house, family'. That this should in reality be = OPers. *kāra-* ,people, army' seems a good idea and should perhaps shed some light on the social institutions of the Iranians. With the Celtic *Tri-corii*, *Petru-corii* one also combines *Vō-corii*[4] where the first syllable *vō°* should really mean ,two'.[5] This is an ingenious idea but, of course, an utterly problematic one.

25. *kaṣ̌ai* ,watch-man'. Could not this be a nomen agentis belonging to Av. *ā-kasaṯ* ,he became aware', Pers. *gu-vāh* ,witness', *ā-gāh* ,knowing, conversant with', Oss. *k'asun*, *k'äsịn* ,to look at', Skt. *kāś-*, &c.?

26. *layaṛ* ,naked, bare'. That this word does in some way or other belong to the IEur. word-group with the sense of ,naked' should scarcely be doubted; but it is well known that this group

---

[1] These words can scarcely be separated from Lat. *celsus* and its relatives. The sense is ,high, elevated' and has got nothing to do with ,stone'.

[2] Osthoff, Et. Par., I, 38 sqq. has dealt with these words in a way which is, at least, uncertain.

[3] Cf. Walde, Mitteil. der k. k. geogr. Gesellschaft, 1898, p. 479 sqq.

[4] Cf. Holder, Altcelt. Sprachschatz, III, 425 sqq.

[5] Cf. Jullian and Dottin, REA., IX, 172 sqq.; Pedersen, KDVSMeddel., XI : 3, p. 22 sq.

does not permit of anything like a common original form.[1] Of the Iranian forms Av. *mayna-*, *maynənta-* certainly represent an original **nagna-* (= Skt. *nagna-*);[2] the Soghd. *βγn'k* and the Bs. *bäynäy* are from **nagnāka-* > **maynāka-* > **βaynāka-*. But Pehl. *brhnk*, Man. Pehl. *brhng* are so far absolutely unexplained[3] and may perhaps belong to another group of words as well as Arm. *merk* ‚naked'.[4] A form with an -*(e)no*- suffix is again found in the Teutonic languages (Icel. *nakenn*, &c.) and in Greek, where we find the forms *γυμνός, λυμνός, λυγμός* (cf. *ἀπο-λύγματος· ἀπογύμνωσις. Κύπριοι* Hes.). Of the Greek forms endless explications have been suggested without ever bringing the problem any further. The most ingenious explanation is perhaps still that of Benfey according to which the Greek would originally have possessed a formation **νεγ-υ-μνο-, *νγ-υ-μνο-*[5] > *γυμνο-* but probably the problem cannot be solved as easily as that. However that be, the Indo-Iranian and the Greek—as well as part of the Teutonic languages—have forms which are derived with the help of a suffix in *-no-* and may well remount to something like **nogᵘ̯-(e)-no-*.

The Italian and the majority of the Teutonic languages suggest original form like **nogᵘ̯-e-dho-*, **nogᵘ̯-o-dho-*; the Celtic languages again presuppose a common form **nogᵘ̯-to-* (Ir. *nocht*, Cymr. *noeth*, &c.). And finally the Lithuanian and Slavonic languages alike have their starting point in a form **nōgᵘ̯-o-* (Lith. *nũ'gas*,

---

[1] Of older and more recent literature where this knotty problem is dealt with we may point to Benfey, Wurzellexikon, II, 116; Pott, Et. Forsch.[2], III, 493 sq.; Bugge, KZ., XX, 12; Möller, KZ., XXIV, 437; Froehde, BB., I, 328; Schulze, KZ., XXIX, 257; Bezzenberger, BB., II, 152; Collitz, BB., III, 231 sq.; Zubaty, BB., XVIII, 256; Ciardi-Dupré, BB., XXVI, 206; Meringer, IF., XVIII, 238; Zupitza, Germ. Gutt., p. 92; Mansion, Gutt. Grecs, pp. 55, 258; Bréal, MSL., XV, 150; Meillet, MSL., XXII, 226 sq.; Grammont, IF., XXV, 371 sqq.; Kretschmer, Glotta, III, 336.

[2] In spite of Uhlenbeck, Ai. Et. Wb., 141 and Grammont, IF. XXV, 371 who both suggest an original form **nayma-*. No help towards a solution of the problem is afforded by de Saussure, MSL. VII, 93 nor by Bartholomae, BB. XVII, 96 sq.; GIPh., I: 1, 169.

[3] Nothing in MSL., XXII, 227.

[4] Cf. Scheftelowitz, ZDMG., LIX, 700.

[5] As for the suffix cf. Skt. *dy-u-mna-*, Gr. *πρ-ύ-μνη*, &c.

OSlav. *nagŭ*) which is more simply formed than the other ones and besides shows a lengthened root-vowel.

But amidst this bewildering variety we nowhere find a trace of an *-r*-suffix; and it seems highly improbable that Pashto alone should ever have possessed a form like **nayna-ra-*. In what way ever the final *-ṛ* of the Pashto word is to be explained, I venture to think that no *-r*-suffix ought to be dragged in here. *layaṛ*, of course, may stand instead of **nayaṛ* (just as *lūnd* ,wet' stands besides *nūnd*, &c.). Whether here **nay-* could not represent an original **nay-n-* seems at least doubtful;[1] if so were the case, *-aṛ* would undoubtedly represent some sort of suffixal formation. But it seems alike possible that *-ṛ* may be the result of a dissimilation, the development of which is unknown to us. In any case *layaṛ* should certainly not be separated from an Indo-Iranian **nag-na-*, which is found in Skt. *nagna-*, Av. *mayna-* and also in the Soghd. *βyn'k* and the Oss. *bäynäy*.

27. *'lōr* ,sickle' most probably is from or connected with Skt. *dātra-* which is said already by Patañjali[2] to be a word used by the Northerners. Still one cannot help wondering what would become, in Pashto, of an Iranian **darṷa-* ,sickle'.[3] I know no clear examples of the treatment of *-rṷ-* in Pashto; for, *largai* ,wood, piece of wood, stick' probably does not represent **dārṷ-*. But does not *skōr* ,charcoal' represent an older **skarβa-* > **skarṷa-*.

28. *lwīna* ,net, snare'. This word may possibly come from **nīwī-* and belongs to Skt. *nīvī-* ,a skirt, a loin-cloth' but this, of course, is very uncertain.[4]

29. *lwaẓa* ,hunger' Dr. Morgenstierne would derive, through **lōẓa*, from **šauδā-* : Av. *šud-*, but this seems extremely improbable,

---

[1] If the explanation of *mačōyna* is correct (p. 43), this would, of course, prove that *-yn-* is preserved. But the word is utterly doubtful, and the example would anyhow be different.

[2] Mahābhāṣya, I, p. 9, 27 (cf. Danielsson, ZDMG., XXXVII, 30).

[3] On this word cf. Lidén, FUF., XII, 95 sq. (otherwise but less convincing Paasonen, ibid., VIII, 72 sqq.).

[4] On *nīvī-* cf. Marstrander, IF., XX, 353; Charpentier, MO., VI, 49 sqq.; Zachariae, WZKM., XXVII, 348 sqq.; Jayaswal, IA., 1918, 51.

the more as we have only an Aryan **kšudh-* but no trace of any **kšau̯dh-*.[1] As far as I understand, it can certainly not be separated from Soghd. *δβz'*, Yaγn. *diwaz* ,hungry'—that these two are adjectives is, of course, without the slightest importance. The original form must be something like **δīβ-az-*, in which I find a formation of the same type as Skt. *tr̥ṣṇ-aj-* ,thirsty', *dhr̥ṣ-aj-* ,venturous, brave', Av. *karšn-az-*,[2] &c. This Iranian **δīβ-* (< **dībh-*) might possibly be connected with the unexplained Greek *δίψα* ,thirst' < **διπ-σ-ā* < **διφ-σ-ā*[3] but this is, of course, most uncertain.

30. *mālga* ,salt'. On the Iranian names of the salt cf. Reichelt, Streitberg-Festgabe, p. 295 sqq. (only partly convincing).

31. *mēlawa* ,wine, grape' < **māδavyā*.[4] This word seems to have wide-reaching and difficult connexions. That a root **maδ-vī-* is at the bottom of Bal. *mavīč* ,raisins' and connected forms should not be doubted. And I feel fairly sure that Skt. *mr̥dvīkā* ,a grape' is simply a hypersanscritism for what should be **madvīkā* and is borrowed from Iranian; as the Hindus did never have a vine-cultivation of their own, it seems only natural that they should have borrowed the terminology from their Western neighbours together with the imported grapes and raisins. From this **maδ-vī-* which is, I suppose, only a derivation of Av. *maδu-* ,wine, cider' (Skt. ,*madhu-*' IEur. **medhu-*)[5] was formed with *vr̥ddhi* **māδav(y)a-* meaning ,raisin-wine'.

But besides this word-group there seems to have existed in Iranian a slightly different one. Laufer[6] has derived Chin. *p'u-t'ao*

---

[1] Skt. *kṣodhuka-* is, of course, a secondary formation.

[2] Cf. on these suffixes Brugmann, Grundriß², II : 1, 510; Bartholomae, GIPh., I : 1, 96. Air. Wb., 459.

[3] On the formation of this word cf. Solmsen, Beiträge, I, 241. My own previous etymology of *δίψα* (Desiderativbildungen, p. 124 sqq.) is a failure like all earlier ones.

[4] AO., I, 272: **māδavā*.

[5] On **medhu-* as a loan-word in Chinese (**mi̯ět*) cf. the important passages in Polivanov, Zapiski vostočnovo otd. archeol. obščestva, XXIII, 263 and Conrady, SB., LXXVII : 3, p. 5 sq.

[6] Sino-Iranica, p. 225.

,wine' from an Iranian—probably Soghdian—**buδāw*- ,grape, vine', which might, I suppose, very well represent an older **muδ-āw*-. It seems clear that Soghd. *myδ'kw*, whatever be its true form, cannot well be separated from this word. And we might also ask ourselves whether Pāli *muddika*- ,grape' is really a development of *mṛdvīkā* or whether it is a separate loan-word from some Iranian dialect. Here we are everywhere confronted with problems which all await their solution.

32. *marai* ,windpipe, gullet'. This word may represent something like **manϑra-ka*- and belong to Skt. *manyā* ,neck', Ir. *muin, muinél* ,neck', Cymr. *mwnwgl* ,collum, guttur', &c. For the suffix cf. Av. *manaoϑrī* ,collum'.[1]

33. *nēγ* ,rigid, hard, unbent'. An Iranian **(a-)naika*- : Skt. *nīca*- cannot well have existed as *nīca*- < *nya(ñ)c*- would not give origin to such a form.

34. *nūl* ,sorrow, grief'. Could not this represent an original form **nāδa*- and belong to Skt. *nādhamāna*- ,seeking for protection', *nādhita*- ,helpless, being in pains', &c.[2]

35. *nwasai* ,grandson'. It certainly seems extremely peculiar that the Iranian forms should all start from **napātsa*- a form that has obviously not the slightest counterpart in any other language. The question is whether it is possible to derive this form from the old nominative **nepōt-s* which is correctly represented in Av. *napāsə* (Yt. 8, 34).[3] This, as a rule, would not seem very possible, but I can see no other way for explaining this puzzling form.

36. *pal* ,fringe of hair falling over the forehead'. Though *-l-* generally does not correspond with an *-l-* in other languages, one would fain suggest some connexion between this word and Skt. *pula*-, *pulaka*- ,hair on the body', *pulasti*- ,with slight hair on the head, thin-haired'. These words are generally considered to possess relatives

---

[1] On this word cf. Charpentier, KZ., XLIII, 165 sq.

[2] Cf. Wackernagel Ain. Gr. I, 123.

[3] The nominative *napā*—and also OPers. *napā*—is an old secondary formation. Cf. Bartholomae, KZ., XXIX, 572. GIPh., I: 1, 115. 221 sq.; Meillet, Grammaire, pp. 97. 135. 162.

within Greek and the Celtic languages[1] which show an IEur. -*l*-. Could *pal* possibly be a loan-word from some Indian dialect?

37. *paryaz* ‚trembling (at the commencement of small-pox)'. Whether this word be indigenous or a loan-word, one would fain connect it with Skt. *parkaṭa-* ‚fright, pain'. That word itself is, of course, somewhat doubtful—though I do not doubt its real existence—and its further connexions are entirely obscure.[2]

38. *perūnē* ‚the Pleiades'. Dr. Morgenstierne has not mentioned the article dealing with this and connected words by Bartholomae, IF., XXXI, 35 sqq.[3] And this article is entirely misleading. It does not clear up the mutual interrelations of the Iranian forms—Av. *paoiryaēnyas-ča*; Pers. *parvīn*; P. *perūnē*,[4] and Bal. *panwar*, Pers. *paran*—and the connexion with Gr. *Πλειάδες*, Lat. *pulvis*, &c. suggested by its author is, of course, entirely fanciful. Justi and others probably correctly suggested a derivation from Av. *paoirya-* (Skt. *pūrvya-*).

39. *prāng* ‚panther'. Cf. also MO., XVIII, 28 n. 1.

40. *pēwdəl, pēwdəm, pēyəl, pēyəm* ‚to string, file, thread, pierce'. Dr. Morgenstierne suggests **pati-wafya-*, **pati-wafta-* (: **u̯ebh-* ‚to weave'), which is probably quite correct. But I venture to think that formally we ought rather to suggest **pati-ufta* or **pati-uvda-*.

41. *skōr* ‚coal'. It is scarcely quite fortuitous that we find in this word-group traces of an original **skarb-*. For this, I think, cannot well be separated from Lt. *carbo* ‚coal' a word the derivation of which I look upon as not wholly cleared up.[5]

---

[1] Cf. the recent article by Lidén, Streitberg-Festgabe, p. 226 sq.

[2] Cf. Johansson, IF., VIII, 166 n. (: Goth. *faurhts* on which cf. Bezzenberger, BB., XII, 77; Pedersen, KZ., XXXIX, 398 sq.; Zupitza, Gutt., p. 5 sq.; Falk, AfnFil., XLI, 135, &c.).

[3] Cf. de Lagarde, Beitr. z. Baktr. Lexikogr., p. 56.

[4] Bartholomae seems to consider the Pashto word as not indigenous.

[5] Generally *carbo* is derived from **cardh-on-* : Slav. *krada* ‚hearth, oven', &c., cf. Walde, Et. Wb.², 129 sq. But the connexion suggested here seems to me a decidedly better one. Of course, nothing would prevent the Iran. **skarb-* and the Lt. *carbo* from being ultimately related with the words mentioned by Walde and others.

42. *šinai* ,blister, pustule'. This word is derived by Dr. Morgenstierne from an original form **sid-na-ka-*. In this connexion we might ask: what is *sidhmá-, sidhmalá-,* which probably mean ,leprous, affected by white lepra'? The words are old, but that is no absolute obstacle for their being derived from an original form **śidh-ma-*.

43. *tōsand* ,dry'. Cannot this word be connected, in some way or other, with Av. *tauš-* ,to be empty, to become loose' and its group of relations?[1] Semasiologically cf. Lt. *tesqua* which may possibly—though not probably—also belong here.

44. *walai* ,shoulder-blade of an animal, used in augury', Waz. *wula* ,shoulder-joint'. The etymology tentatively suggested by Dr. Morgenstierne[2] scarcely seems possible. But a fairly probable connexion is perhaps offered by certain Teutonic words, viz. OHG. *wado* ,sura, suffrago', ONorse *vǫđui* ,muscle, esp. the thick muscles of the arms and legs', OSwed. *vaþwi* ,thick muscle', Norw. *vodve* ,thick muscle of arms and legs', &c. The Teutonic stem **u̯aþu̯an-* has been combined by Lidén[3] with Lat. *vătius, vătax* ,bow-legged', &c.; but this combination, clever as it is, scarcely rests upon a safe semasiological foundation, at least as far as Lidén's suggestions go. The original sense of the Teuton words certainly was not an abstract thing like ,Biegung, Krümmung'—it was simply what it still is, viz. ,(thick) muscle of the arms and legs'. And starting from that point I can find no obstacle for combining the Teuton words with an Iranian **u̯at-* meaning ,shoulder-blade, shoulder-joint'.

45. *wula* ,root, fibre' is derived, together with E. Oss. *wīdag,* W. Oss. *yedagä* from a root **u̯ai̯d-* for which I can suggest no etymology. But Dr. Morgenstierne remarks that Wχ. *wađün* ,root-filament' does scarcely belong to a form with original diphthong, which seems fairly obvious. I would fain suggest that P. *wula* should be connected not with the Ossetic words but even with this *wađün,* and that both words belong to a word-group **b(h)u(n)dh-*, which

[1] Cf. also Osthoff, Et. Par., I, 354 sq.

[2] Ir. **bud-*, cf. Walde, Vgl. Wb., II, 116.

[3] Cf. KZ., XLI, 396 f.

clearly means ,root' and is found in Pāli *bunda* ,the root of a tree', Pkt. *buṃdha-* (Hc. 1, 26) id., Mar. *bundha* ,the stock or lower end of trees and plants', &c.[1] Connected words meaning ,root' are found also in the Celtic and Teutonic languages, all of them belonging to a very wide-spread and extremely difficult word-group.[2]

46. Waz. *vrōγ, vrēγ* ,raven'. Without knowing the Pashto word I some years ago suggested in my lectures that Phl. *varāγ* is really identical with Skt. *varāka-* ,low, wretched'. If that be the case, we have in *varāka-*, F. *varākī* (Pāṇ. III, 2, 155) an old name of the ,crow' (cf. *kāka-, kākī,* &c.). This Indo-Iranian **u̯ar-āk-a-* ,crow, raven' is formed in the same way as Gr. *κορ-ᾱκ-*, &c.;[3] and in that case it seems possible that we may connect the root-element **u̯ar-* with the root **u̯ar-* in the Lithuanian and Slavonic names of the ,raven' and the ,crow', viz. Lith. *var̃nas* ,raven', *várna* ,crow', OPruss. *warnis* ,raven', *warne* ,crow'[4] and Slav. *vranъ* ,raven'. With the interrelation between Indo-Iran. **u̯ar-āk-* and Lith. Slav. **u̯or-n-* cf. then Gr. *κορ-ᾱκ-* and Lt. *cor-n-īc-*, &c.[5]

47. *waryūmai* ,a male kid' < **fra-gāmaka-*. Dr. Morgenstierne mentions that Tomaschek[6] wanted to connect Wχ. *rayúm* ,calf' with Gr. *πρόβατον* and adds: ,but Par. *rhayām* ,spring' < **fragāma-* renders it probable that the original meaning was ,a young animal,

---

[1] Cf. Pischel, Pkt. Gr., 67; Lüders, KZ., LII, 106 (with partly confused material, cf. Charpentier, MO., XIII, 37 sqq.).

[2] Pāli *bunda* is not, as is assumed by Childers, Dict., 96; Kuhn, Beiträge, p. 41; Geiger, Pāli, p. 70, &c., immediately identical with Skt. *budhna-* although, of course, related to it. On this entire word-group I hope soon to publish an exhaustive article by the late Professor Johansson.

[3] Cf. Brugmann, Grundriß[2], II: 1, 499: ,-ᾱκ-, Benennungen von Lebewesen, die . . . den Begriff des Verächtlichen haben'.

[4] On the OPruss. *colwarnis* cf. Trautmann, Altpr. Sprachd., p. 361.

[5] Generally the names of the raven seem to be originally masculine, those of the crow feminine. Then, if *varāka-* means ,crow' the fem. form *varākī* would in reality be the original one. The reason for this is obscure; the raven, of course, is the holy bird of the Iranian Mithra, the Greek Apollon, and the Scandinavian Odin (cf. Tomaschek, SBWAW., CXVI, 733 sq.).

[6] Centralas. Stud., II, 765.

born the preceding year'. One is reminded of the etymology once suggested by Flensburg[1] for *πρόβατον*, which according to him should mean ,born early in the year, born in the spring' and contain, in its later part, a participle *-βατο-* < **gʷm̥-tó-* : Lith. *gemù, gim̃ti* ,to be born'. Whether his etymological connexion of *πρόβατον* with the Lithuanian word is a correct one I should not like to decide, but it seems quite clear that he is right in identifying *πρό-βατον* semasiologically with *πρό-γονος* which means ,early-born', i.e. born in the spring or perhaps in the preceding year. Whether, if that be the meaning, *πρό-βατον* can really be combined with *βαίνω* (cf. *πρόβασις*, Od. II, 75) or whether **fra-gāma(ka)-* should really be connected with *gam-* remains the object of further researches.

48. *wrižē* ,rice'. Like Dr. Morgenstierne I feel convinced that the original form **u̯rinjhi-* suggested by Professor Bloch[2] is impossible. But also other efforts to solve the riddle of this word-group have proved abortive.[3] After all we must certainly arrive at the conclusion that the word is a very old loan-word although, according to Bloch, the Tamil *ariçi* may be out of the question as its source. Anyhow, there seems not the slightest doubt that we have to operate with two different original forms, viz. **u̯rinǰhi-* and **u̯rīǰhi-*;[4] and in that case Skt. *vrīhi-* need not be derived from **vrim̥hi-*.

49. *zyāstəl, zyaləm* ,to move, to run, to fly'. Cf. Buddh. Soghd. *w'zγδ* = **ava-zyaδ-* ,to alight', *β'zγδ* = **aβi-zyaδ-* ,to mount' according to Tedesco, ZII., II, 40.

50. *žai* ,bag made of leather, mussuck' < **izyaka-*, cf. Av. *izaina-* ,made of leather'. On the connexion of the Iranian words

---

[1] Festschr. Windisch, p. 205 sqq. [2] Études Asiatiques, I, 37 sqq.

[3] Cf. e.g. Tuttle, JAOS., XLVII, 263 sqq.

[4] Sak. *rrīysu-* (i.e. **rrīzu-*) is quite unclear. The words with *rr-* do not generally point to an initial *yr-* (cf. *rraysman-* : Av. *rasman* < **razman-*, *rrașța-* : Av. *rāšta-*, *rrāys-* ,to lick' : Av. *raiz-*; I am not sure about *rri*, g. *rrunda* ,a king', *rris-pūrä* ,a prince' which is apparently identical with the second part of *Σπαλι-ρίσης* [the etymology suggested by Professor Thomas, JRAS., 1906, 208 sq., is fanciful] and probably also in *Azi-lises*; but *rri(s)-* probably must have some sort of connexion with *rāj-*, though even this seems doubtful).

with Gr. *αἴξ*, Arm. *aic* ‚goat‘ cf. the remarks of M. Meillet, RESl., V, 8 sq., which are partly rather fanciful.

51. *ẓ̌manj, gūnj*, &c. ‚comb‘. The Iranian forms seem to present a bewildering aspect of incongruity. Dr. Morgenstierne suggests for the Pashto forms an original **mẓ̌anj* < **wẓ̌anj* but, with great diffidence, I should venture to doubt this and think that the original form is really **mẓ̌anj*, which I should like to derive from an older **ham-ẓ̌anj* < **ham-šan-*. Hübschmann several years ago[1] tried to establish that the Gr. *κτείς* (which ought in reality to be **κτήν*) should be separated from Lt. *pecten*, with which it has generally been held together,[2] and that the stem *κτεν-* should be combined with the Iranian **šan-* (**χšan-*), which he found in Phl. *šānak*, Pers. *šāna*, &c. The IEur. form according to him should be **kpen-* which is, of course, only a means of giving expression to a combination of sounds of which, in reality, we know nothing. If Hübschmann be right, then we have possibly to count with two quite different Iranian groups both meaning ‚comb‘ and ‚to comb‘, viz.:

(1) **šan-* (**χšan-*) in Phl. *šānak*, Pers. *šāna* and possibly P. *ẓ̌manj*, cf. Gr. *κτεν-*;

(2) (**pas-*), **fš-an-* in Minj. *šφān*,[3] Ishk. *šᵘfān* and in the verb Oss. *fasịn, fasun* ‚to comb‘, *sär-wasän* ‚comb‘;[4] also Wχ. *na-búsm, na-pösan* (where *na-* may perhaps represent *ni-*) must obviously belong here. Cf. Lt. *pecten* and its relatives.

Of neither of these groups can I discover any immediate relatives on Indian soil.

---

[1] ZDMG., XLIV, 560; Oriental. Stud. Nöldeke, p. 1077 sqq. Cf. also Horn, NPers. Et., p. 170.

[2] Cf. v. Sabler, KZ., XXXI, 275; Kretschmer, KZ., XXXI, 415; G. Meyer, Griech. Gramm.[3], p. 344; Hirt, Ablaut, pp. 137. 166, &c. Doubts by L. Meyer, Handbuch, II, 263 and others. Earlier etymologists tried to connect *κτείς* with *ξαίνω*, cf. e.g. Benfey, Wurzellexikon, I, 180 sq.; Pott, Et. Forsch.[1], II, 295. 594. Curtius, Grundzüge[5], p. 698. No new results have been achieved by Lommel, KZ., LIII, 309 sqq.

[3] Gauthiot, MSL., XIX, 152.

[4] Cf. v. Stackelberg, ZDMG., XLII, 419; Miller, GIPh., I Anh. 59.

Notes on Professor Charpentier's article.

By

Georg Morgenstierne, Oslo.

Through the courtesy of Professor Charpentier I have been allowed to read his article in mscr. and to add a few notes. Several of the etymologies proposed by Professor Charpentier seem to me to be quite convincing; but in other cases I feel some doubt about his proposals.

6. *ōspīna.* I still believe that Prs. *āhan* (Phl. *āhīn* I do not know) can be derived from **āśvana-*. We need only assume that in some Persic dialect the change of **śu̯* (from **k̑u̯*) > **ś* (further to *s*) preceded that of **ś* > *ϑ*.

9. *brēṣ̌.* -*š*- could scarcely result in -*ṣ̌*-. Poss. *brēṣ̌* < **°u̯raištra-*.

10. *brēṣ̌nā.* I had considered the etymology suggested by Ch., but was unable to explain the *ṣ̌* and the *ē* (*lēča* < **dauš-čī-* with epenthesis).—Grierson compares Orm. *brušyēk* with Psht. *brēṣ̌ēdəl* MASB. VII, 1, 56 and LSI. X, 261.

11. *cāṣ̌ai.* Cf. Munj. *čēša.* Psht. -*ṣ̌*- < **-str-*, *-štr-*, not < *-st-*.

12. *cxēdəl.* Ch.'s derivation presupposes a preservation of -*d*- before the -*l* of the infinitive (cf. Et. Voc. Psht. s. v. *līdəl*) and introduction of the -*d*- into other forms of the verb. But is Oss. *l* < *d* poss.? *cxēdəl* might be a dialect form of *xwajēdəl* ‚to move, glide' (**xw(j)ēdəl* > **xcēdəl*, cf. *sxar* ‚father-in-law' < Waz. *xwsar*).

13. *drūnd*, f. *drana.* *lūnd*, *nūnd* (f. *lam(b)da*, &c.) is not a parallel form.

16. My suggestion is extremely doubtful; reg. **gu-* cf., however, Et. Voc. Psht. s. v. *γōšāk*.—Orm. *buzwa* prob. < **bazwa* < **wabzā-*, not with *b-* < **w-*.

25. *kaṣ̌ai.* In Et. Voc. Psht. I refer to *katəl*, suggesting the etymology proposed by Ch.

26. *layaṛ.* The explanation suggested by me is open to serious objections; but the derivation from **nayaṛ* cannot be supported by the quite regular dissimilation *nānd* > *lānd*. Nor does a development *-γn-* > *-γaṛ* seem likely.

29. *lwaṣ̌a.* **δīβaz-* cannot result in Psht. *lwaṣ̌a* with *ṣ̌*. My explanation is, however, extremely doubtful.

34. *nūl.* From **nāδa-* we should expect **nōl.*

35. *nwasai.* I have taken the forms with *-s-* to be borr. from Prs. in order to avoid the assumption of an Ir. form **napătsa-*. Prs. *s* in this word < **ϑr*, cf. Hübschmann, Prs. Stud. 1047.

42. *šinai.* Corresponding to Ir. **sidnaka-* I should expect Skr. **chinnaka-*.

43. *tōsand.* The *s* renders impossible the derivation from Av. *taoš-* ‚to be empty'.—But *tōsand* ‚dry' < Av. **tafsant* ‚becoming hot'?

45. *wula.* Wkh. *wadūn* with *w-* can scarcely be derived from **b(h)u(n)dh-*.

46. *vrə̄γ.* Cf. also Erzä Mordwin *varaḱa* ‚crow', borr. from Ir.? Shgh. *xūrn*, Yazgh. *xwarn*, &c. < **q(u)warăna-*, cf. Lith. *kóvarnis* ‚raven', &c.?

51. *ṣ̌manj.* The derivation from **wṣ̌anj* < **fšanči-* is phonetically unimpeachable and has the advantage of connecting the Psht. word with other E. Ir. forms, such as Munj. *šφūn*, &c.—Waz. *pyāsa* ‚comb, the side of the honey-comb which contains no honey' < **pasyā-*? Cf. Prs. *šāna* ‚comb, honey-comb'.

I take the opportunity to add a few remarks on some other Psht. words (cf. Et. Voc. Psht. s. v. v.).

kōr ‚house'.—*kōrma* ‚family' < Panj. *kōṛmā*.
lwastəl ‚to scatter, disperse'. Cf. Sämn. *bä-vändan* ‚to throw', Lur *ī-wänum* ‚I throw'.
lwašəl ‚to milk'. Prs. *layzīdan* (Vull. dial. Transoxaniae) < **dugh-s-*?
mūṣ̌ ‚we' < **ahmāša-*. Cf. Zeb. obl. *mōč* < **ahmāčiya-*.

puštawarga ,kidney'. Cf. Cheremiss lw. *βüryə*.

rūn ,thigh'. *wrūn* < **abi-rāna*? Cf. Wkh. *brīn* ,knee' < **upa-*°?

stūn ,lying flat on the back'. Cf. Prs. *wastān* ,id.'.

špēlai ,whistle, hiss'. The comparison with Prs. *šipēl* ,whistle', *šipēlīdan*, *šiplīdan*, &c. ,to whistle' renders the direct connexion with Skr. *kṣvid-*, &c. less probable.

wašm ,steam'. Cf. also Prs. *wašm* ,steam from a pot'.

yūm ,spade'. Cf. Gr. ἄμη ,spade' (v. Walde, Vgl. Wb. d. idg. Spr. s. v. *i̯ăm-*).

ždan ,millet'. Cf. also Ishk. *wuždən* with *ždn* < *žn*, Kurd. *harzin*, prob. with original *h* (**hṛzana-*?).

Several cases of special correspondence with Minj. will be mentioned in a review of Zarubin's К Характеристике Мунджанского языка in ,Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap', Vol. II.

mēčan f. ,hand-mill' (not in Et. Voc. Psht.). Phonetically this word can best be explained as a lw., adopted in early middle-Ir. times in the form **mēkanī-*. The borrowing must have taken place after the change of intervoc. *k* towards *g*, *γ*, but before the loss of final *-ī*. It is impossible not to think of Gr. μηχανή as the ultimate source of this word; but the details are uncertain, as we do not know the word from any other Ir. language. Cf., however, the Arm. lw. *mekʿenay* (stem in *i*) ,machine', &c. In Ir. Gr. -η (narrow *e*) would naturally be rendered by -ī, not by -ā; internal η could be rendered by ē.—Prob. the word has been borr. into Ir. in the wider sense of ,machine, contrivance'. Through specialization it might easily come to denote ,mill', and finally the introduction of the Indian word *jaranda*, *žandra* for ,water-mill, wind-mill, mill turned by camels or bullocks' (v. AO. I, 243) has restricted the sense of *mēčan* still further.

The Woman and Tree or *śālabhañjikā* in Indian Literature and Art.

By

J. Ph. Vogel, Leiden.

In the 53rd story of the Avadānaśataka,[1] a well-known Buddhist collection of a hundred edifying tales in Sanskrit, we find the following:

,Once the Lord Buddha dwelt at Śrāvastī in the Jetavana, the garden of Anāthapiṇḍada. Now at that very time the festival called *sālabhañjikā* was being celebrated at Śrāvastī. Several hundred-thousands of beings assembled there and, having gathered *sāl* blossoms, they played, made merry and roamed about. While a certain Seṭh's daughter, having gathered *sāl* blossoms, was about to enter Śrāvastī, the Lord Buddha, surrounded by a multitude of monks, issued forth from the town, where he had made his round of alms-begging. The girl beheld the Lord Buddha adorned with the thirty-two bodily marks of a great man, his limbs shining with the eighty secondary auspicious signs,[2] adorned with a fathom light, of a splendour exceeding that of a thousand suns, like unto a moving mountain of jewels, auspicious on all sides. Beholding him,

---

[1] Avadānaçataka, a century of edifying tales belonging to the Hīnayāna, edited by J. S. Speyer, Bibl. Buddh. III, St. Petersburg 1902, pp. 302 f. It will be noticed that the reading *parva* instead of *parvatam* is due to an emendation by the editor. Cf. also Avadāna-çataka, cent légendes (bouddhiques) traduites du Sanskrit par M. Léon Feer. Annales du Musée Guimet, vol. XVIII, Paris 1891, pp. 207 ff.

[2] The thirty-two superior and eighty secondary marks of the Buddha are enumerated by Grünwedel, Buddhist Art in India, translated by A. C. Gibson, London 1901, p. 161. Cf. É. Senart, Essai sur la légende du Bouddha[2], Paris 1882, pp. 124–149.

she rejoiced and bestrewed the Lord with *sāl* blossoms. Then she circumambulated him in a sunwise turn and, having done so, she turned back, saying: „I will fetch other flowers for home.“ Now when she had climbed a *sāl* tree, she fell and found death, but, as she had paid hommage to the Lord, she was reborn among the gracious thirty-three gods.‘

From this passage it is clear that the word *śālabhañjikā* here denotes a popular festival celebrated at the time when the *sāl* trees are in full blossom. I do not know whether such festivals are known in modern India. But any one who has witnessed a *melā*, will be able to picture to himself the scene described in the Avadāna. The townspeople, especially the girls and women, dressed in gay colours and singing songs suited to the occasion, betake themselves in throngs to the shady *sāl* groves found a little distance outside the gates. There with frolicking and laughter, they climb the trees and return home laden with flowers.

A reference to the *śālabhañjikā* festival occurs in the well-known legend of the future Buddha's birth in the Lumbinī Grove near Kapilavatthu, as found in the introduction to the Pali Jātaka-book.[1]

‚Now between the two towns (Kapilavatthu and Devadaha) there is an auspicious grove of *sāl* trees belonging to the people of both cities, and called the Lumbinī Grove. At that time from the roots to the topmost branches, it was one mass of full-blown flowers; and amidst the branches swarms of five-coloured bees, and flocks of birds of different kinds, roamed, warbling sweetly. The whole of the Lumbinī Grove was like a wood of variegated creepers, or the well-decorated banqueting hall of some mighty king. The Queen beholding it was filled with ‚the desire of desporting herself in the *sāla* grove‘ (*sālavanakīḷaṃ kīḷitukāmatā*); and the attendants entered the wood with the Queen. When she came to the root of an auspicious *sāl* tree, she wanted to take hold of a branch of it. The branch,

[1] Jataka, ed. Fausböll, vol. I, p. 52. Cf. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, London 1880, vol. I, p. 66.

bending down, like a reed heated by steam (?), approached within reach of her hand. Stretching out her hand she took hold of the branch, and then her pains came upon her. The people drawing a screen round her, retired. Standing, and holding the branch of the *sāl* tree, she was delivered.'

In the Sanskrit works Lalitavistara and Mahāvastu we find a much more elaborate account of the Śākyamuni's Nativity; the *śāla* tree under which Queen Māyā is standing, has been replaced by a *plaksha* or Ficus infectoria.[1] Some eminent scholars like Kern and Senart have sought a hidden mythological meaning behind the description of the Buddha's birth given in these books. The latter, while comparing the Greek myth of Leto giving birth to Apollo and Artemis, says: ,En effet ce bois, où sont transportées l'une et l'autre scène, ce sont les masses nuageuses chassées à travers le ciel (la mer de la légende hellénique) et d'où jaillit l'éclair.'[2] If, however, we take the simpler and apparently more primitive narrative preserved in Pali literature and if we compare it with the passage from the Avadānaśataka quoted above, it is obvious that the strange idea of Māyā giving birth to the future Buddha, while seizing a branch of the *śāla* tree, is closely associated with a popular custom which existed in ancient India.

The festival of gathering *śāla* blossoms is not, as far as we know, described anywhere else in literature. But along with other similar pastimes it is mentioned in the Kāśikā in order to illustrate a grammatical rule given by the great grammarian Pāṇini (VI, 2, 74). The rule in question refers to compounds indicating games of Eastern India (*prācāṃ krīḍāyām*), and the commentary enumerates the four following examples of such games: *uddālakapushpabhañjikā*, *vīraṇapushpapracāyikā*, *śālabhañjikā* and *tālabhañjikā*.[3] Although no

---

[1] Lalitavistara, ed. Lefmann, vol. I, p. 83. Mahāvastu, ed. Senart, vol. II (1890), p. 19, l. 17.

[2] Senart, op. cit., p. 244. Cf. H. Kern, Gesch. van het Buddhisme (1882). vol. I, p. 24, footnote.

[3] Pāṇini's Grammatik, ed. Böhtlingk, Leipzig 1887, p. 320.

accounts of these games are available, the compounds by which they are indicated clearly show that in each instance the essential thing is the plucking of flowers. It is interesting that these games are said to be peculiar to Eastern India, as this tallies with the mention of the *śalabhañjika* festival in Buddhist literature. It is evidently Magadha, the cradle of Buddhism, and the neighbouring countries, that may be taken to have been its home.

The etymological meaning of the term *śālabhañjikā* is, therefore, perfectly clear, the first member of the compound indicating the *śāla* (or *sāla*) tree, known to botanists under the appellation of Vatica robusta, while the second member is derived from the verbal root *bhañj-* or *bhaj-* (= to break).[1] Now it is curious that in classical Sanskrit literature the word has quite a different significance. The dictionaries usually explain it as meaning ‚a statue'. I will endeavour to show how the word has assumed a significance which, at first sight, seems so far removed from its original meaning.

To account for the transition of meaning, we shall first have to assume that the word *śālabhañjikā* originally denoted not only the festival of *śāl*-flower gathering, but also the women who took part in it. In other words, the expression indicated not only ‚la cueillette de fleurs de *śāla*', but also ‚la cueilleuse de fleurs de *śāla*'. If we consider the form of the word, the latter may even be assumed to be the more original meaning: it was, indeed, ‚la fête des cueilleuses de fleurs de *śāla*'.

Now it is evident from Sanskrit literature that the graceful pose of a woman bending down the flowery branch of a tree to pluck its flowers was dear to the heart of Indian poets and artists alike. Professor Grünwedel speaks of a ‚national-indische Pose'.

---

[1] The verb *bhanakti*, root *bhañj*, is applied to the plucking of blossoms in the following passage from the Mahābhārata (Bombay ed., III, 122, 8-9), where it is said of Sukanyā *sā vai vasumatīṃ tatra paśyantī sumanoramām vanaspatīn vicinvantī vijahāra sakhīvṛtā rūpeṇa vayasā caiva madanena madena ca babhañja vanavṛkshāṇāṃ śākhāḥ paramapushpitāḥ.*

M. Foucher calls it ‚la pose plastique par excellence selon le goût indien'.[1]

In the Mahābhārata (III, 265, 1–3 a) Draupadī, the spouse of the five Pāṇḍavas, is addressed in the following terms by Koṭikāsya the son of Suratha, the envoy of King Jayadratha of Sindhu:

kā tvaṃ kadambasya vināmya śākhām ekāśrame tishṭhasi śobhamānā
dedīpyamānāgniśikheva naktaṃ dodhūyamānā pavanena subhru
atīva rūpeṇa samanvitā tvaṃ na cāpy araṇyeṣu bibheshi kiṃ nu
devī nu yakshī yadi dānavī vā varāpsarā daityavarāṅganā vā
vapushmatī voragarājakanyā vanecarī vā kshaṇadacarastrī

‚Who art thou that, bending down the branch of the *kadamba* tree, shinest lonely in the hermitage, sparkling like, at night, a flame of fire shaken by the breeze, o fair-browed one! Exceedingly art thou vested with beauty, yet nothing fearest thou here in the forest. Art thou a goddess or a Yakshī or a Dānavī or a celestial nymph or a fair Daitya damsel or a beauteous maiden of the Nāga King or a night-roving (Rākshasī) woman wandering in the wood?'

Another instance may be quoted from Aśvaghosha's Buddhacarita (IV, 35).[2] It occurs in the description of the Bodhisattva's visit to the pleasure garden, where the women endeavour to rouse him to passion.

cūtaśākhāṃ kusumitāṃ pragṛhyānyā lalambire
suvarṇakalaśaprakhyān darśayantyaḥ payodharān

‚Others leaned, holding a mango-bough in full flower, displaying their bosoms like golden jars.'

In plastic art too, as will be shown in the course of the present paper, the woman seizing the branch of a blossoming tree, is a

---

[1] Albert Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig 1900, p. 14. Alfred Foucher, L'art gréco-bouddhique du Gandhāra, Paris 1905, p. 229.

[2] The Buddha-carita of Aśvaghosha, edited by E. B. Cowell, Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, vol. I. part VII. Oxford 1893. Cf. Sacred Books of the East, vol. XLIX, Oxford 1894 (English translation by Cowell).

very favourite theme. Such figures, which are first met with on the *toraṇas* of the Stūpa of Bharhut, are especially frequent on the railing pillars of Mathurā. May we not assume that to these pillar-figures the term *śālabhañjikā* was applied? It is true that the trees under which these figures are placed, do not appear to be invariably meant to render the *sāl* tree. But it is quite natural that the *śālabhañjikā* ‚the woman breaking the *śāl* bough'—which, as we saw, recalled a popular festival of Eastern India—was adopted as a technical term to designate in general any carving of a female seizing the branch of a tree. Gradually, as the etymological meaning of the word was no longer remembered, the use of the word was still further extended and it was applied to any female image carved on a pillar. This is indeed the meaning which the word has in classical Sanskrit, as will be illustrated by a number of passages drawn from various works.

The meaning ‚a statue' which is found in most dictionaries, is therefore much too general. Nor is it correct to render it by ‚a statue of wood' as some lexicographers and commentators do on the erroneous assumption that the first member of the compound indicates the material out of which the image is carved.[1] It is evident from literature that the material is generally stone, and not wood, although in fanciful works pillar-figures of a more precious substance are occasionally mentioned.

An interesting parallel is offered by a well-known technical term of classical art, namely, the word *caryatid*. This Greek word (*καρυᾶτις*, Plur. *καρυάτιδες*) originally indicated the female dancers belonging to the temple of Artemis of Karuai, a place in Lakonia. The rendering of these ‚women of Karuai' in the graceful pose of

---

[1] The Petersburg Dictionary assigns to *śālabhañjikā* the three following meanings: 1. Statue (aus dem Holze der Vatica robusta); 2. Bez. eines best. Spiels; 3. Buhldirne. Apte too renders it by a ‚carved wooden statue'. The Śabdakalpadruma, Calcutta, Śaka 1813, vol. V, p. 65, gives the following etymology: *śālabhañjikā, śālena bhajyate nirmmīyata iti* and *śālabhañji, kāshṭhādinirmmitā puttrikā*. Fitzedward Hall in his Vāsavadattā, p. 20, footnote, quotes the following gloss by Jagaddhara: *śālabhañjikā vidyādharī dāruputrikā ca.*

their dances having become a favourite theme of sculptural art, the word was finally adopted as a technical term to denote a female pillar-figure supporting a cornice, entablature or capital. It will suffice to remind the reader of the famous examples of the Erechtheion which still exist on the Akropolis of Athens.

The *śālabhañjikā* may with some appropriateness be styled the caryatid of Indian art, although she has not the chief function of her western sister, namely, that of supporting. The Greek caryatid is a female statue replacing a pillar, whereas the Indian *śālabhañjikā* is carved *in rilievo* on the column, and has consequently not a structural, but a purely decorative significance.

If we consider the above, it will require no further explanation that the word *śālabhañjikā* is found neither in the great epics (not to speak of Vedic works) nor in Pali books. It is a term essentially pertaining to classical literature, and in that literature it is a word of not very frequent occurrence. Its comparatively rare use may be easily accounted for from the circumstance of its being in reality a technical term belonging to architecture and sculpture.

Besides the word *śālabhañjikā*, we occasionally meet with the shorter form *śālabhañjī*. The synonymous term *śālastrī* ‚the woman of the *śāl* tree' occurs in Bharata's Nāṭyaśāstra.[1] Other synonyms employed by Indian authors and commentators are *stambhaputrikā*, *putrikā*, *putralikā*, *puttalikā*. From *śālabhañjikā* a denominative verb *śālabhañjikāyate* is derived.

Perhaps the earliest reference is found in Aśvaghosha's Buddhacarita. In his account of the Great Renunciation, the poet devotes a number of verses to the description of the women who have fallen asleep after having attempted in vain to entice the Prince to sensual

[1] The Nāṭyaśāstra of Bharata Muni. (Kāvyamālā, No. 42) Bombay 1894. In the second chapter, in which the architecture of the theatre is described, we find the following verses (II, 83–84): *viddhāsyam ashṭahastaṃ ca pīṭhaṃ teshu tato nyaset tatra stambhāḥ pradātavyās tajjñair maṇḍapadhāraṇe dhāraṇīdhāraṇās te ca śālastrībhir alaṃkṛtāḥ nepathyagṛhakaṃ caiva tataḥ kāryaṃ prayatnataḥ*. Cf. Max Lindenau, Spuren griechischen Einflusses im Schauspielbuch (Nāṭyaśāstra) des Bharata Muni? Festschrift Ernst Windisch, Leipzig 1914, p. 40.

pleasures. There is a marked difference between this passage and the corresponding clause in the Pali Nidānakathā. Whereas in the latter the repulsive aspect of the women is emphasized in truly monkish fashion, the poet Aśvaghosha uses the opportunity for a display of his skill in *kāvya* and some of his stanzas lay greater stress on the attractions of the sleeping beauties than on their repulsiveness.

In one of these verses (V, 52) we read:

avalambya gavākshapārśvam anyā śayitā cāpavibhugnagātrayashṭiḥ
virarāja vilambicāruhārā racitā toraṇaśālabhañjikeva

‚Another leaning on the side of a window, with her willow-form bent like a bow, shone as she lay with her beautiful necklace hanging down, like a statue in an archway made by art.‘[1]

If we compare the graceful female figure, shown in our plate, which decorates the eastern *toraṇa* of Sānchi, it will be recognized at a

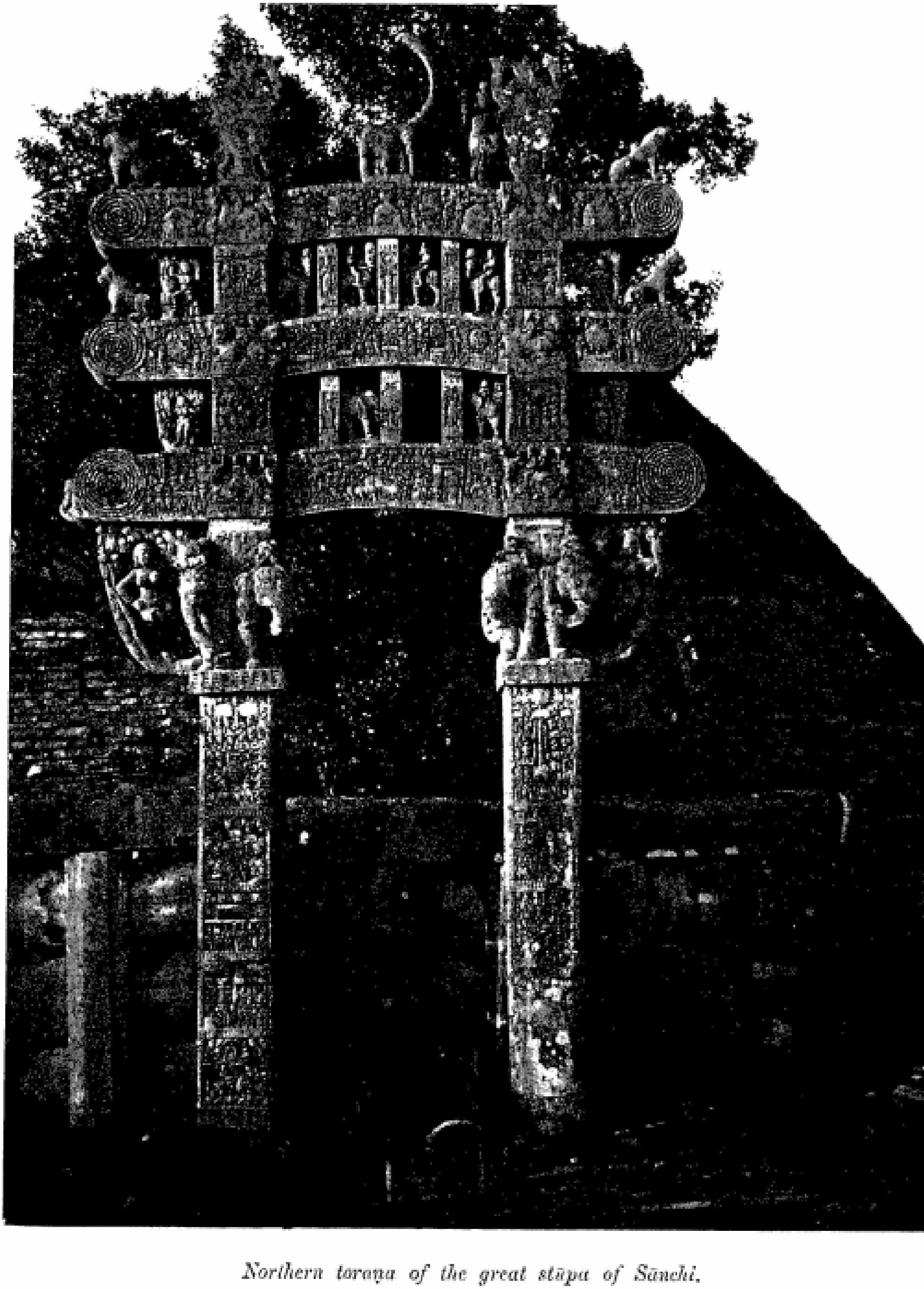
---

[1] Aśvaghosha's Buddhacarita (ed. Cowell), p. 42. It will be seen that the reading *toraṇaśālabhañjikeva* is due to an emendation by the editor. The manuscript has *toraṇamālabhañjikeva*. It is difficult to see for what reason Sign. Formichi in his very careful Italian translation (Bari 1912) should not have adopted Professor Cowell's clever conjecture.

He translates (p. 182): ‚Questa appoggiandosi a un lato della finestra e giacendo con le membra sottili incurvate ad arco e con le graziose collane che pendevano, faceva credere che fosse allestito il gioco della *mālabhañjikā* sotto un arco.‘ See also his note on p. 343. The Petersburg Dict. to which he refers, does contain the word *mālabhañjikā*, but can only quote a gloss at Pāṇini III, 3, 109 as its authority. I strongly suspect that the word *mālabhañjikā* in reality never existed and that it is merely due to a misreading of *śālabhañjikā*. Mr. G. R. Nandargikar, who re-edited the text of the Buddhacarita (Poona 1911) likewise rejects Professor Cowell's conjecture and presents the following rendering of the stanza (p. 58):

‚Another girl leaning on the side of a window, with her slender form crooked like a bow, shone as she lay with her beautiful garland hanging down, like one who breaks the garlands of arches made by art.‘ This version cannot be said to be particularly lucid.

In my opinion, there cannot be the slightest doubt that Professor Cowell's emendation is correct.



Northern toraṇa of the great stūpa of Sānchi.

glance, how appropriate a simile the poet employs in the stanza quoted. For it was no doubt such a *śālabhañjikā* which Aśvaghosha had in mind and which must have been familiar to him from the Buddhist monuments of his time. The Sānchi figure has indeed a ‚willow-form bent like a bow'. We shall see in the sequel that such bracket figures are not only known from the famous *stūpa* of Sānchi but also from Mathurā and other places.

In later Sanskrit literature we find the term *śālabhañjikā* generally used to indicate a female statue carved on a pillar. The word, as far as I know, is not found in the works of Kālidāsa, but in his fine description of the deserted city of Ayodhyā which occurs in the Raghuvaṃśa the famous poet refers to female pillar-figures, although under a different name. He says:

stambheshu yoshitpratiyātanānām utkrāntavarṇakramadhūsarāṇām
stanottarīyāṇi bhavanti saṅgān nirmokapaṭṭāḥ phaṇibhir vimuktāḥ[1]

‚Abandoned by the hooded serpents, the slough-strips adhering to the columns, become breast coverings of the female (pillar) figures, which have turned grey, their original colour having faded away.'

It is obvious that carved images are meant. It is particularly interesting that they are described as having originally been painted. This well agrees with what has been observed by archaeologists in the course of their excavations, when stone sculptures were found still bearing traces of their original colouring.

---

[1] The word *pratiyātanā* which occurs in the quoted stanza and which is also mentioned in the Amarakośa (II, 10, 36) among the synonyms meaning an image, an effigy, is also met with in Bāṇa's Harshacarita. In the description of a sacred grove we read of ‚effigies of the goddess Kātyāyanī carved on the trees at the entrance and worshipped by passing travellers' (*pathikajananamaskriyamāṇa-praveśapādapotkīrṇa-kātyāyanīpratiyātanam . . . . . . caṇḍikākānanam*, Bombay ed. of 1897, p. 57. Cf. the English translation by Cowell and Thomas, London 1897, p. 45). Again in the passage describing king Harsha in his hall of audience we read *āsannavāravilāsinīpratiyātanābhiś caraṇanakhapātinībhir digbhir iva daśabhiḥ praṇamyamānam*. Harshac., p. 70, transl., p. 57.

In Bāṇa's Harshacarita, the romantic biography of the celebrated king Śrī-Harsha of Thānesar and Kanauj who is known to have reigned from 606 to 648 A.D., we find the word *śālabhañjikā* mentioned. We quote the excellent translation by Cowell and Thomas. While describing Queen Yaśovatī in the state of her pregnancy preceding the birth of Harsha's elder brother, Rājyavardhana, the author says:

viśrāmyantī śālabhañjikeva samīpagatastambhabhittishv alakshyata

,In her lassitude she could be seen, like a carved pillar-figure, leaning against the nearest columns and walls.'[1]

A little further in the course of a similar description of the same Queen before the birth of Harsha, we read:

pratibudhyamānāyāś ca candraśālikāśālabhañjikāparijano jayaśabdam asakṛd ajanayat

,When she awoke, the retinue of carved pillar-figures in the upper chamber raised repeatedly the cry of „Victory".'[2]

In another passage the author narrates, how at the time when Harsha is preparing for a *digvijaya*, or conquest of the world (*viz.* India) evil portents (*bahurūpāṇy upaliṅgāni*) manifest themselves in the abodes of the doomed neighbouring rulers. Among these omina we find the following:

karatalaprahāraprahatapayodharā ruruduḥ prasabhaṃ sabhāśālabhañjikāḥ

,Vehemently wept the statues in the halls, beating their breasts with strokes of agitated palms.'[3]

In another passage from the Harshacarita the author relates how in consequence of an exorcism Śrī, the goddess of Fortune,

---

[1] Harshacarita (Bombay 1897), p. 125, ll. 21 ff. Cf. Engl. transl., p. 106.

[2] Op. cit., p. 127, l. 10; Engl. transl., p. 108.

[3] Op. cit., p. 201, l. 1; Engl. transl., p. 195.

appears to King Pushpabhūti, an ancestor of Harsha, and makes herself known to him:

viddhi māṃ . . . . . . subhaṭabhujajayastambhavilāsaśālabhañjikāṃ . . . . . . śriyam

‚Know me to be the sportive female image upon the victory columns of heroes' arms . . . . . . even Śrī.'[1]

The purport of the simile is perfectly clear. Fortune is as inseparable from a hero's arm as is the female pillar-figure from the column on which it is carved. Among the *jayastambhas* or ‚columns of victory' which have come down to us,[2] we do not know of any example which is decorated with a *śālabhañjikā*. It is, therefore, impossible to say whether the combination of a *jayastambha* with a *śālabhañjikā* actually did occur in Indian art, or whether it is merely a poetical conception of Bāṇa.

Kalhaṇa, too, the author of the Kashmir Chronicle Rājataraṅgiṇī, when speaking of King Jayendra, one of the early, semi-legendary rulers of that country, compares the Goddess of Victory settled on his arm to a *śālabhañjikā* on a pillar. He says (II, 64):

alolakīrtikalloladugūlavalanojjvalām
babhāra yadbhujastambho jayaśrīśālabhañjikām

‚Even as a pillar bears a pillar-figure, his arm bore the goddess of victory made resplendent by fluttering garments which were [formed by] the waves of his steadfast fame.'[3]

In one of the passages quoted above from Bāṇa's *Harshacarita* we find the *śālabhañjikā* mentioned in connexion with the hall (*sabhā*) of a royal palace. We may compare the description of

[1] Op. cit., p. 115, l. 2. Transl., pp. 96 f.

[2] Cf. my paper Facts and Fancies about the Iron Pillar of Old-Delhi in Journal Panjab Historical Society, vol. IX (1923), pp. 71 ff.

[3] Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī or Chronicle of the Kings of Kashmir (ed. M. A. Stein), Bombay 1892, p. 19. Gloss °*śālabhañjikāṃ puttalikām*. Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī, a Chronicle of the Kings of Kashmir (transl. M. A. Stein), Westminster 1900, vol. I, p. 61.

King Śūdraka's hall of audience given by the same author in his well-known romance Kādambarī. In the course of his very elaborate description we read:

utkīrṇaśālabhañjikānivahena saṃnihitagṛhadevateneva gandhasalilakshālitena kaladhautamayena stambhasaṃcayena virājamānam . . . . . . āsthānamaṇḍapam

,Many a golden pillar shone forth, purified with scented water, and decked with countless female images like unto household deities.'[1]

In Indian fairy tales too we meet with the *śālabhañjikā*. The graceful female figure carved on the pillar has given rise to various poetic conceits. Often she is thought to be endowed with life. Sometimes it is an *apsaras* or heavenly nymph who owing to a curse has been turned into such a stone figure.

Examples are met with in the great collection of fables and fairy-tales which bears the appropriate title of Kathāsaritsāgara or ,Ocean of the Streams of Story'. In this work we find the amusing tale of the gambler Ṭhiṇṭhākarāla (*tar.* 121, verses 72–186)[2] who played at dice with the goddesses and married the *apsaras* Kalāvatī. At his instance, so the story says, his wife stealthily took him with her to the court of Indra to witness the dance of the heavenly Rambhā. But he himself imprudently betrayed the secret and his consort in consequence was cursed by Indra: she was to enter a pillar-figure (*śālabhañjikā*) in a temple newly built at Nāgapura by King Nara-

[1] Kādambarī (ed. Peterson), p. 17, l. 7, and (ed. Bombay 1896), pp. 35 f. The Kādambarī of Bāṇa transl., by C. M. Ridding, London 1896, p. 14. Cf. also Kād. (Bombay 1896), p. 370, l. 11 and transl., p. 149.

[2] The Kathāsaritsāgara of Somadevabhaṭṭa, edited by Paṇḍit Durgāprasād and Kāśināth Pāṇḍurang Parab., Bombay 1889, pp. 656 ff. The Kathāsaritsāgara or Ocean of the Streams of Story, transl. by C. H. Tawney, Calcutta 1880, vol. II, pp. 574 ff. It is interesting that the *śālabhañjikā* is associated with the Bṛhatkathā (of which the Kathāsaritsāgara is a recast) by Subandhu in his Vāsavadattā. Fitzedward Hall, when editing this work (Calcutta 1859) first drew attention to the passage in question in his introduction (p. 20) but has misunderstood its exact purport. Cf. J. S. Speyer, Studies about the Kathāsagitsāgara (Verh. Kon. Akad. v. Wetensch. te Amsterdam, Nieuwe Reeks, vol. VIII, no. 5, Amsterdam 1908), p. 10.

siṃha. At the supplications of Kalāvatī's mother, the nymph Alambushā, the angry god commuted the penance: the curse pronounced by him was to come to an end at the time when the temple should perish and be levelled with the ground. So Kalāvatī entered the front-pillar figure of the temple (*devagṛhastambhāgraputrikā*). Ṭhiṃṭhākarāla, her husband, now undertakes to liberate her. Disguised as an ascetic he betakes himself to Nāgapura and through his stratagems he wins the confidence of King Narasiṃha. In the king's company he visits the temple and beholds the *śālabhañjikā* in which his unhappy wife is concealed. Kalāvatī in the semblance of the pillar-figure (*tatsālabhañjikārūpadhāriṇī*), on seeing her husband, begins to weep. When this excites the amazement of the king and his followers, the cunning gambler pretends that the temple has been built on an unlucky spot and in an inauspicious moment (*akāle kumuhūrte ca*). Therefore on the third day some disaster is sure to befall the king; this is the cause why the *śālabhañjikā* wept when she saw him enter the temple. The simple-minded king is terrified and at once orders the temple to be demolished and levelled with the ground. Thus Kalāvatī is freed from Indra's curse.

It will be noticed that in the story summarized here we find the motif of the crying *śālabhañjikā* as an inauspicious omen which, as we saw above, occurs also in Bāṇa's Harshacarita. Synonymously with *śālabhañjikā* Somadeva uses the term *stambhaputrikā*.

The concluding portion of Somadeva's celebrated collection of fairy tales consists of a succession of stories which are grouped round the legendary figure of Vikramāditya, the great monarch of Ujjayinī. In one of those stories we hear how that king won the love of the Princess Kaliṅgasenā of Kaliṅga (*tar.* 123, verses 126–141).[1]

[1] Op. cit, p. 670. Tawney's transl., vol. II, p. 600. At the commencement of the story the princess says: *ahaṃ na pariṇītā kim avaskandyāmunā balāt madrūpāṃ putrikāṃ dṛshṭvā gatenānaṅganighnatām.* And at the end she sums up (124, 49): *itthaṃ vivāhitā sthambhaputrikādarśanād aham citrāvalokanāc caishā rājñā malayavaty api.* Here as well as in the story of Ṭhinṭhākarāla the term *stambhaputrikā* is used synonymously with *śālabhañjikā*. Mr. Tawney (II, p. 600, footnote) rightly objects to the interpretation of this word as a ‚statue of *śāla*-wood'.

Once upon a time King Vikramāditya, accompanied by a *kārpaṭika* and a Vetāla wandered about in the wilderness, when at the mysterious hour of sunset he heard the sound of tabors. The Vetāla informs the king that they have come into the vicinity of a wonderful temple built by Viśvakarman the master-builder of the gods. Approaching the mysterious shrine, they behold a number of beautiful women dancing to the accompaniment of song and instrumental music. But when the spectacle is finished, lo! the graceful dancers suddenly vanish and are absorbed into the female figures carved on the pillars. The male singers and musicians disappear into the men painted on the walls. When the king is rapt in amazement, the Vetāla says: ‚Such is the heavenly enchantment produced by Viśvakarman, lasting for ever, for this always takes place at both twilights.' As the king and his followers still wander about the wonderful temple, the former sees a pillar figure (*stambhaputrikā*) exceedingly beautiful, and he falls in love with it at once, so that he himself is motionless like a figure cut on a pillar. He declares: ‚If I do not see a living woman like this figure, of what profit to me is my kingdom or my life?' The Vetāla then tells the king that his wish is not hard to gratify. The sculptor from Vardhamānapura who fashioned this *śālabhañjikā* has taken the princess Kaliṅgasenā, the daughter of the king of Kaliṅga, for his model. He advises the king to ask her from her father or to seize her by force.

A very similar story occurs in the Kathākośa.[1] Prince Amaradatta sees in a temple standing in a garden outside Pāṭaliputra a very beautiful statue, so that ‚he was afflicted with the arrows of Cupid, and was unable to move a step from the spot'. On inquiries being made, it is found out that the wonderful image is the work of an architect, named Śūradeva, residing in the city of Sopāra. It was not the artist's own invention, but copied from Ratnamañjarī, the daughter of King Mahāsena of Ujjayinī.

---

[1] The Kathākoça or Treasury of Stories, transl. by C. H. Tawney, London 1895, pp. 149 f. I do not know whether the term *śālabhañjikā* is used in the original.

Another well-known collection of Indian fairy tales tells of the same hero of legendary lore, King Vikramāditya of Ujjayinī. It is the Siṃhāsana-dvātriṃśikā or ‚Thirty-two Stories of the Throne', which also goes by the name of Vikrama-carita or ‚Adventures of Vikrama'.[1] The framework of this collection is briefly as follows: Vikramāditya is invited by Indra to decide a dispute between the Apsarases Urvaśī and Rambhā. He decides in favour of Urvaśī and, to reward him, Indra presents him with a throne which is decorated with thirty-two female images of gold. On Vikrama's death the throne was buried by his ministers, as no one was deemed worthy of occupying it after him. A long time having elapsed, the throne is found by King Bhoja of Dhārā who takes it to his capital. But when the king is about to ascend it, one of the thirty-two images warns him not to do so, unless his magnanimity (*audārya*) equals that of Vikramāditya. She then proceeds to give some examples of that monarch's magnanimity, which form the first story. Every time when King Bhoja wishes to take his seat on Vikrama's throne, one of the statues tells a similar story illustrating a certain virtue of its former master. When in this manner the thirty-two statues, each in turn, have related their stories, they assume the shape of celestial women. After having extolled the greatness of Vikramāditya, they explain that they were in reality heavenly nymphs in attendance on Indra. But when on one occasion in the Garden Nandana they scoffed at an old ascetic emaciated by austerities, their divine master laid a curse upon them. In consequence of Indra's curse they were turned into statues, but the punishment inflicted upon them was to come to an end, when Bhoja should have rediscovered the throne and they had magnified Vikramāditya in his presence.

The thirty-two female figures adorning the throne are alternately designated by the Sanskrit words *śālabhañjikā*, *putrikā*, and *puttalikā*.

---

[1] Albrecht Weber, Über die Siṅhāsanadvātriṅçikā, Indische Studien, vol. XV, Leipzig 1878, pp. 185—453.

In the theatrical literature too the word *śālabhañjikā* is occasionally mentioned. In the well-known allegorical play Prabodhacandrodaya or ‚Rise of the Moon of Knowledge' written by Krshṇamiśra about the end of the eleventh century, we find the form *śālabhañjī*. In the second act Mithyādṛshṭi or ‚Heresy' is called into the presence of King Mahāmoha or ‚Great Error' who receives her with evident tokens of affection. When she asks for what reason she has been summoned *āṇavedu bhaṭṭā kiṃṇimittaṃ bhaṭṭiṇā sumaridamhi* ‚May the Master deign to inform me for what reason he has remembered me', Mahāmoha answers her: *priye smaryate sa hi vāmoru yo bhaved dhṛdayād bahiḥ maccittabhittau bhavatī śālabhañjīva rājate* ‚We remember, o fair one, only such as are outside our heart, but you are like an image fixed on the wall of my mind'.

Here again the simile of the *śālabhañjikā* is used on account of its inseparability from the object on which it is carved. That object is not a pillar, but a wall. It would almost seem as if the poet had been thinking not of a carved, but of a painted or drawn figure. The commentators certainly explain it in that sense (*citranyastaputralikā, likhitakṛtrimaputtalikā, likhitapratimeva*).

The poet Rājaśekhara, who lived about 900 A.D., wrote a *nāṭikā* entitled Viddhaśālabhañjikā.[1] This title would lead us to expect that the *śālabhañjikā* plays a very prominent part in this drama. But, strange to say, it occurs only incidentally, nor does the passage add in any way to our understanding of the term. We will now consider the significance of the *śālabhañjikā* in the plastic art of ancient India.

First of all, it will be remembered that the four gates of the Stūpa of Bharhut are decorated with standing figures, both male and female, in a very archaic style. As most of them are provided with inscriptions mentioning their names, they have at once been

[1] A résumé of this play is found in H. H. Wilson's Hindu Theatre, 2nd ed., vol. II, pp. 354 ff. It was translated into English by Louis H. Gray, Journ. Amer. Or. Soc., vol. XXVII (1906), pp. 1—71.

recognized as representatives of that numerous class of minor deities which up to the present day receive no small amount of worship from the lower classes of India. In each case the accompanying epigraph indicates them both by an individual name and by a second name denoting the class of minor gods—*yakshas, nāgas, devatās*—to which they belong. As their individual names, with the exception of Kupiro—in whom we recognise Kubera the chief of Yakshas—do not appear to be known from other sources, they were presumably local deities, to whom was entrusted the guardianship of the main entrances. But while acting as wardens of the sacred monument, they at the same time show their reverence for the sacred Law of the Buddha, as is plainly indicated by the reverential attitude in which some of them are shown, folding their hands on their breasts in the gesture of adoration.

Now among those rigid gate-keepers there are two female figures, indicated in the inscriptions as the Yakshi Cand(r)ā and the Devatā Culakokā, who differ from the other pillar-figures by their peculiar pose.[1] While their right foot rests on an animal, the left leg is slung round the trunk of a tree, a branch of which they seize with their right hand. It will be noticed that the position brings out a very pronounced curve of the right hip, which, often painfully exaggerated, remains a characteristic of the female figure throughout the history of Indian art. The Yakshī Cand(r)ā holds in her left hand a flowery stem, indicating that she is pictured in the act of gathering flowers presumably to show her veneration for the Buddha.

Of these two figures the Yakshi Cand(r)ā once shared the guardianship of the northern gate with the Yakshas Kupira and Ajakālaka. The animal on which she is standing has the appearance

---

[1] Alexander Cunningham, The Stupa of Bharhut, London 1879, pp. 22 and 138; plates XXII, 3 and XXIII, 3 (cf. also the gateway-pillar found at Pataora, which is reproduced in plate XX). James Burgess, The ancient Monuments, Temples and Sculptures of India, plates 12 and 24, fig. 1. A. Grünwedel, Buddhist Art in India, London 1901, pp. 40 f.

of a fish-tailed sheep. Culakokā, who apparently belongs to the southern gate, is placed on an elephant.

There is a third female figure—shown in the same attitude, but raised on a horse—which appears to be carved not on the post of a *toraṇa*, but on an ordinary *stambha* or railing-pillar of the south-western quadrant.[1]

The tree under which these pillar-figures are standing is somewhat difficult to identify. In his work on the Bharhut Stūpa Sir Alexander Cunningham published a fragment, showing a right hand plucking a flower from a blossoming bough, which he assumes to be that of a *sāl* tree. ‚The representation of the flower', he says, ‚is somewhat conventional, but it is sufficiently true to the general form and appearance to have been recognized by several of my native followers.'[2] The fragment evidently belongs to a female image similar to those described above; here, therefore, we have a real *śālabhañjikā*, ‚une cueilleuse de fleurs de *sāl*'.

Whether at so early a date the word *śālabhañjikā* was already used as a technical term to denote images of this type it is impossible to say. Among the numerous inscriptions the word does not occur. Nor does it appear in literature until about 100 A.D., the earliest mention, as we have seen above, being by Aśvaghosha. But this much is certain, that the Bharhut figures described here are the earliest known instances of female pillar figures and may, therefore, be regarded as the prototypes of the *śālabhañjikā* of later Indian art.

At Sānchi we find the Woman-and-tree motif, as Mr. Vincent Smith has called it, but in a different and singularly happy application not as a pillar-figure sculptured in relief, but in the shape of a bracket, carved in the round, which supports the projecting ends of the lowermost architraves of the *toraṇas*. On the eastern gate only the right hand bracket-figure is preserved, whereas those of the

[1] Burgess, op. cit., plate 11.

[2] Cunningham, op. cit., p. 46; plate XXIX, fig. 5.

northern gate are both extant.[1] Those of the southern and western *toraṇas* are no longer *in situ*. Some fragments may be seen in the local museum.[2] Both these gates, it will be remembered, having entirely collapsed were rebuilt in 1881–1883.

The eastern *toraṇa*, of which in the year 1869 complete casts were prepared and presented to various museums in Europe, has been specially studied by Professor Grünwedel, M. Foucher and others. The remaining bracket-figure of this gate has consequently received considerable attention. Mr. Havell, who in 1908 published an excellent reproduction of it, describes it as ‚a female figure singularly beautiful in movement and strongly modelled‘, and as ‚a piece of simple forceful realism‘.

M. Foucher's description of this figure I quote in full.

‚Les plus intéressantes [des figures détachées en ronde-basse] sont les fées qui découpent, avec la retombée du manguier auquel elles se suspendent des deux bras, une console si ingénieusement décorative. La figure de droite est seule conservée. Comme les hommes, elle porte un long pagne, seulement fait d'une étoffe transparente. Ses cheveux relevés en pinceau sur le sommet de la tête, s'étalent sur le dos (au lieu d'être réunis en tresse). Aux boucles d'oreille, au collier et aux bracelets des poignets, elle a joint les anneaux des chevilles, qui lui montent presque jusqu'aux genoux, et la pièce caractéristique de la toilette des femmes indiennes, la riche ceinture de joaillerie recouvrant les hanches. Conformément à la coutume de la vieille école, le sexe est marqué.‘[3]

Small-sized figures of females standing under trees, likewise carved in the round, were also used to fill the spaces intervening

---

[1] The bracket-figure of the eastern *toraṇa* has often been reproduced. Burgess, op. cit., plates 39 and 41. Havell, Indian Sculpture and Painting, London 1908, plate XXX. V. A. Smith, History of Fine Art in India and Ceylon, Oxford 1911, fig. 46. A. K. Coomaraswamy, Visvakarma, plate 67.

[2] Catalogue of the Museum of Archaeology at Sanchi (1922), pp. 23 f., Nos. A 24–34.

[3] A. Foucher, La porte orientale du Stupa de Sanchi, Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet, vol. XXXIV, Paris 1910, pp. 17 and 45 f.

between the projecting ends of the *toraṇa* architraves. Only on the northern gate have these decorations, being four in number, been completely preserved. The eastern *toraṇa* has preserved one of them, while those on the restored southern and western gates have disappeared. These intervening figurines do not possess the same interest as the bracket, figures and do not call for a detailed description.

It may be parenthetically noted that the well-known figures of the river-goddesses Gaṅgā and Yamunā which are regularly found on both sides of the entrance to Brahmanical temples, can be traced back to the bracket-statues of Sānchi described above.[1]

Cunningham was the first to draw attention to a very interesting sculpture belonging to the so-called Aśoka railing of Bodh Gayā.[2] ‚On a single pillar', he says, ‚which I dug up in 1871 near the south-east corner of the railing, there is a full length figure of a Yakshiṇī clinging to a tree, with her right foot supported by a male figure.' The sculpture in question is unfortunately very much damaged, but what remains of it shows a remarkable artistic skill, the subject being treated with great vigour and freedom. Cunningham rightly compares this group with the Candā and Culakokā figures of Bharhut and, on account of the similarity in attitude assumes that the Bodh Gayā image too must represent a Yakshī. Most probably his identification is right. At the same time there is a very striking difference as regards style. The present sculpture lacks the archaic rigidity which characterizes the Bharhut pillar-figures. The action of the woman climbing the tree is well expressed and the whole scene is rendered in a strikingly human manner whether the figures be super-human or not. Here we do not find the curious disproportion between the female figure and her supporter, which is so marked at Bharhut in the case of the very tiny vehicles on which the guardians of the *stūpa* gates are raised.

---

[1] J. Ph. Vogel, Gaṅgā et Yamunā dans l'iconographie bouddhique (Études Asiatiques, 1925), vol. II, pp. 385 ff.

[2] Alexander Cunningham, Mahabodhi, London 1892, p. 12; plate VII.



a

Railing-pillar at Bodh Gaya.



b

Græco-Buddhist sculpture, Museum für Völkerkunde, Berlin.

A remarkable contrast with the sculpture here described is presented by another piece from Bodh Gayā, reproduced by Cunningham.[1] It shows a female figure projecting from the octagonal shaft of a pillar. The upper portion is broken, but it appears from Cunningham's reconstruction that it must belong to the Indo-Persepolitan style, the capital being crowned with two crouching lions. Both arms of the pillar-figure are missing, but it may be surmised from the outline of the hips and shoulders that the right arm was raised. Compared with the tree-climbing figure first described, the present pillar-figure is singularly lifeless and stiff, without, on the other hand, in the least attaining to the severe dignity of the earlier figures of Bharhut.

Cunningham made the interesting discovery, that the fragmentary pillar-shaft must have belonged to a curious and very typically Buddhist monument, to wit, Buddha's Walk or Caṅkrama. Monuments of this type are known to have existed also in other places hallowed by the presence of the Master. But the one found at the traditional site of the Bodhi excelled, no doubt, the others in sanctity. The monument in question still stands on the north side of the great temple of the Mahābodhi and in Cunningham's description consists of ‚a simple brick wall, 53 feet long, 3 feet 6 inches broad, and a little more than 3 feet in height. On each side there is a row of eleven Persepolitan pillar-bases, of the well-known pattern of a vase placed above three or four steps, and surmounted by a parabolic moulding with an octagonal top, for the reception of an octagonal shaft'.

Now the fragmentary pillar-shaft was found to fit so exactly to the western base of the southern row that there could be no doubt that the two pieces belonged to the same pillar. The double row of pillars, therefore, of which the fragment is the only surviving specimen, once supported a canopy over the Buddha's Walk. In connexion with what has been observed above, it may perhaps be

---

[1] Cunningham, op. cit., p. 9; plate IV.

surmised that the pillar-figure had her right arm raised in the attitude of lending support to the entablature.

Before leaving Bodh Gayā, I may point out that the so-called Aśoka railing at this place is not in reality a monument of the great Buddhist emperor, but belongs to the period of the Śuṅga dynasty which flourished from c. 185 to c. 73 B.C. This is evident from dedicatory inscriptions incised on various parts of the railing, the older part of which, according to Dr. Bloch, was put up in the middle of the 2nd century B.C., about one hundred years after the time of Aśoka.[1]

The Caṅkrama or Buddha's Walk would seem to be a work of about the same period or possibly a little later in date.

We now come to Mathurā. This place which nowadays is mainly associated with the popular legends of Kṛshṇa's youthful adventures, must have been a stronghold of Buddhism and Jainism during the early centuries of our era. This is evidenced by the architectural and sculptural remains belonging to those two creeds which have come to light here in such remarkable quantity. Among the sculptures yielded by the *ṭīlās* or ancient mounds in and around Mathurā, there are a great many pieces belonging to stone railings which once surrounded the sacred monuments and which evidently were the direct descendants of the well-known railings of Bharhut and Sānchi. Here too, the railing (*vedikā*) consists of a row of posts (*stambha*) connected by cross-bars (*sūci*) and supporting a heavy coping-stone (*ushṇīsha*).[2] The gateways (*toraṇa*), too, which gave access to the procession path enclosed by the railing, were of the same pattern as the earlier examples of Central India.

---

[1] T. Bloch, Notes on Bodh-Gaya, Archaeological Survey of India, Annual Report, 1908–1909, Calcutta 1912, p. 147. On the Śuṅga dynasty see: V. A. Smith, Early History of India, 3rd ed., Oxford 1914, pp. 198 ff.

[2] The technical names for the different members of the railing are known from inscriptions, which, however, give them not in their Sanskrit, but in their Prākrit forms. Cf. the Index of Professor Lüders' List of Brāhmī inscriptions, published as an Appendix to Epigraphia Indica, vol. X, Calcutta 1912.

None of these monuments, unfortunately, has been preserved. It should be remembered that Mathurā, situated on the main route connecting the North-West and Eastern India was exposed to the vicissitudes of war and foreign invasion. But the very numerous detached members enable us to reconstruct the complete monument at least on paper. Besides, on the reliefs we sometimes find effigies of *stūpas*.

An interesting piece of sculpture is the ‚tablet of homage' from the Holi Gate, now preserved in the Mathurā Museum.[1] It shows a complete *stūpa* surrounded by a railing and approached by means of a flight of steps and an ornamental gateway with the usual three architraves. The *stūpa* is flanked by two pillars of Persepolitan style, the one carrying a wheel an the other a sitting lion. A dedicatory inscription incised on the tablet of homage proves it to be Jain, not Buddhist. The *stūpas* of both communities were, indeed, so similar in appearance that, according to a curious legend preserved in a Chinese text, even the great King Kanishka, who was a fervent Buddhist, could mistake a Jain *stūpa* for one belonging to his own religion.

In their decoration, too, the railings and *toraṇas* of Mathurā are clearly derived from the early school of Central India, although in some respects the influence of the Graeco-Buddhist school of Gandhāra is noticeable. A very striking feature of the Mathurā school is the decoration of the railing pillars consisting of a female figure, sometimes standing on a prostrate dwarf, either under a tree of which she clasps a branch or under a balcony above which one or two smaller figures are partly visible.[2]

[1] V. A. Smith, The Jain Stūpa and other Antiquities of Mathurā, Archaeological Survey of India, New Imperial Series, vol. XX. Allahabad 1901, p. 61, plate CIII. Burgess, Ancient Monuments, plate 155, No. 2. J. Ph. Vogel, Catalogue of the Archaeological Museum at Mathurā, Allahabad 1910, pp. 184 f. V. A. Smith, Hist. of Fine Art, p. 144; plate XXXII.

[2] V. A. Smith, Jain Stūpa, p. 38; plates LX—LXIII and CIII. Mathurā Museum Catalogue, p. 141 ff.; plate XXIII. V. A. Smith, Hist. of Fine Art, pp. 140 ff.; figs. 85—90 and 95.

There cannot be the slightest doubt that these pillar-figures are derived from the images decorating the *toraṇas* of Bharhut. But how far removed in style are they from those solemn gate-keepers. The Mathurā figures have a singular lack of distinction in their aggressive nudity, as Mr. V. A. Smith puts it. They exhibit lasciviousness combined with grossness. Whilst Candā, Culakokā and their sisters have the appearance of heavenly nymphs, their unworthy descendants are mere courtesans, exhibiting their opulent charms and gaudy jewellery. It is only natural that Cunningham and others should have described them as nautch girls, although on account of their obvious relationship with the pillar-figures of Bharhut there is good reason to assume that they likewise were meant for super-human beings. But whether they represent *devatās* or mortal women is immaterial.[1] The term ‚nautch girl‘ would indeed best characterize them. We know that Indian poets are fond of attributing to the female companions of Yakshas, Nāgas—not to speak of the Apsarases of Indra's court—the same blandishments and the same allurements as they so fondly picture in mortal females. Evidently it has been the aim of the Mathurā sculptors to exhibit female grace in all those various attitudes which afford such a favourite theme for poetical descriptions. Their pillar-figures are shown reflecting their features in a mirror, adjusting their ornaments, playing with a ball, playing a lute or other musical instrument, or addressing a pet-bird perched on their shoulder. We also recognize the well-known poetical conceit of the beauty causing the *aśoka* tree to blossom through the contact of her right foot.[2] But by far the commonest subject is the woman standing under the blossoming tree of which she clasps a bough overhead. Of these *śālabhañjikās* the excavations in and around Mathurā have yielded innumerable specimens varying in size from the large pillar of more than 2 metres in height, to quite

---

[1] Some authors regard these figures as dryads and refer to them under the name of *vṛkshakā*, a term which we have not met with in Sanskrit literature.

[2] J. Ph. Vogel, Études de sculpture bouddhique, Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. IX (1909), pp. 23 f.



a

Railing-pillar from Bhūtesar, Mathurā.



b

Railing-pillar from Mathurā.

small examples measuring about 2 feet. Most of them are now preserved in the Lucknow and Mathurā Museums. The first recorded discovery was a fragmentary railing pillar with the upper part of a female standing under a tree, which Cunningham discovered on the Katṛā in January 1853 and which he believed to represent Māyā.[1] The most remarkable specimens of this type are the five Bhūtesar railing pillars[2] discovered by Mr. Growse in 1871, one more having been previously acquired by Colonel Stacy. The well-preserved female figures carved on these pillars exhibit a remarkable skill. They are modelled with great vigour, but at the same time they exhibit in no small degree the sensual element which is so characteristic of the Mathurā school. On that account Professor Grünwedel even declared that they could not have belonged to a Buddhist monument and believed them to be Jain. Yet their association with Buddhism cannot be doubted. For on the reverse the Bhūtesar pillars are carved with reliefs—three in each case—which clearly portray scenes from well-known Buddhist *jātakas,* such as the celebrated story of Prince Viśvantara and the tale of the Cloud-horse. If we recall the prohibition preserved in the Pali canon and ascribed to Buddha himself of decorating the monasteries with effigies of males and females, it marks a degradation to find the sacred shrines of Mathurā enclosed by railings exhibiting woman—that snare of Māra and hindrance to salvation—in the greatest variety of graceful attitudes.

The sculptors of Mathurā, however, but seldom attain to the plastic ability of the Bhūtesar pillars and very often their figures

---

[1] Cunningham, Arch. Survey Report, vol. I, p. 237 and III, p. 15, plate XII B. Cf. Mathurā Museum Catalogue, p. 150, No. J 40, and V. A. Smith, Hist. of Fine Art, plate LXXXVI, fig. E.

[2] On the Bhūtesar pillars see: Cunningham, Arch. Survey Report, vol. III (1873), pp. 20 ff.; plates VI, VII and XI B. F. S. Growse, Mathura, a District Memoir, 3rd ed. (1883), pp. 120 f. Burgess, Ancient Monuments, plates 58—59. Grünwedel, Buddhist Art, p. 41. Mathurā Museum Catalogue, pp. 12 f. and pp. 142 f., Nos. J 4 and 5. Arch. Survey Report, 1906—1907, pp. 145 and 155 f., plate LI, and 1909—1910, pp. 72 f., plate XXVI. A. Foucher, L'art gréco-bouddhique du Gandhāra, vol. II (1918), figs. 472—473.

are stiff and clumsy. Singularly wanting in grace is, for instance, the sculpture presenting a half-back view of a female, reproduced by Mr. V. A. Smith. For our present subject, however, this unattractive piece of sculpture is of some interest, as the woman is shown in the act of gathering blossoms from a tree. It is therefore a real *śalabhañjikā*, though of a somewhat unusual kind. The ordinary type of the woman seizing the bough overhead with her right or left hand, of which Mathurā affords so numerous instances, is, on the whole, the most successful. The artist evidently felt himself at home in this traditional subject and renders it with considerable variety and seldom without a certain amount of elegance. The prostrate or supine dwarf on which the figures usually stand, forms a typical feature of the Mathurā railing pillars. They have replaced the animal vehicles which characterize the pillar-figures of Bharhut. Among the latter, the crouching dwarf also occurs as the carrier of the Yaksha Kubira.

Mathurā has also yielded a few specimens of female figures used as brackets, such as have been noticed at Sānchi. They must have served the same purpose, namely, that of connecting the post of the *toraṇa* with the lowermost architrave, of which, as it were, they supported the projecting ends. In the course of Dr. Führer's excavations of the Kaṅkālī Ṭīlā, two complete specimens have come to light both of which are now preserved in the Lucknow Museum.[1]

These two brackets, which are carved in the round, show each a female figure clasping the flowery branch of a tree which it is difficult to identify. In one instance she stands upon the back of a dwarf, in the other—like the Culakokā of Bharhut—on an elephant. The difference in artistic merit between the bracket-figures of Sānchi and the debased counterparts at Mathurā is very marked.

Yet very probably these were the kind of figures which Aśvaghosha had in mind when in the stanza above quoted he compares

---

[1] V. A. Smith, Jain Stūpa, p. 32; plates XXXIV—XXXVI and C. Hist. of Fine Art, p. 144, fig. 96 (shown in a wrong position).

one of the Bodhisattva's female attendants who has fallen asleep against the window, with a *toraṇa-śālabhañjikā*. According to tradition, the great poet of Buddhism was a contemporary of Kanishka, and it was under the rule of the kings of the Kushāṇa dynasty, of which Kanishka was the foremost, that the Mathurā school of sculpture flourished. The verse quoted from the Buddhacarita proves that about 100 A.D. the word *śālabhañjikā* was known as a technical term. It is impossible to say with certainty whether in those days it was applied in particular to the Woman-and-tree on brackets and railing pillars or to female pillar-figures in general.

Although from an aesthetic point of view the Mathurā style of sculpture does not attain the height of the earlier school of Central India nor of later Gupta art, its great importance in the historical development of Indian art cannot be doubted. Buddha and Bodhisattva images fashioned by Mathurā masons from the red sandstone of the Sikri quarries near that place have been found at the great sacred sites of Buddhism in the Gangetic plains, such as Benares, Śrāvastī and Kuśanagara.

In the course of his explorations at Tandwā, 9 miles to the west of Saheṭh-Maheṭh, the ancient site of Śrāvastī, Sir Alexander Cunningham noticed a female image which for more than a century had been worshipped by the villagers under the name of Sitā-Māī. Cunningham describes it in the following terms:[1]

,It is 3 feet 4 inches in height, and presents a dancing girl resting on her left foot on a prostrate human figure, with her right knee bent. Her left hand rests on her hip, while her right hand is raised above her head grasping the branch of the favourite *sāl* tree. A parrot is perched on her upper left arm under the *sāl* branches, which on the left side have broken into flower.'

,The stone of which this statue is made is the common red sandstone of the Sikri quarries near Mathurā; and as the whole of the costume and the attitude and pose of the figure with the crouching

[1] Cunningham, Arch. Survey Report, vol. XI (1880), pp. 74 f.; plate XXIII, 12.

man under the feet are similar to those of the Mathurā figures, I have little doubt that this statue was carved at Mathurā. Everywhere in the north-west I find that the old Buddhist statues are made of the Sikri sandstone, from which it would appear that Mathurā must have been the great manufactory for the supply of Buddhist sculpture in Northern India.'

In the Graeco-Buddhist art of Gandhāra, which is closely associated with the Mathurā school of sculpture, we meet with the *śālabhañjikā*, though under a somewhat different aspect. We know that the *stūpas* of the North-West were not enclosed within the stone railings which with their profusely sculptured gateways are such a striking feature of the monuments of Central India. We cannot, therefore, expect to find the *śālabhañjikā* used here either to decorate railing pillars or to provide an ornamental bracket for *toraṇas*. The glory of the *caityas* which once crowded the courts of the Gandharan convents was their profusion of reliefs illustrating in regular succession the wonderful life-story of the Buddha. The various scenes are usually separated by little colonnettes either Indo-Corinthian or Indo-Persepolitan in style. It is on the shafts of these little pilasters that various figures are carved among which we recognize the Woman-and-tree motif. ,Le plus souvent', M. Foucher says,[1] ,ces pilastres, servant à séparer les scènes sur les frises, sont engagés dans un panneau rectangulaire qui a été creusé pour obtenir leur relief et dont les bords saillants les encadrent. Parfois l'artiste s'est borné à relever la nudité du fût par une figure orante; mais il est fréquemment arrivé qu'il a remplacé fût et chapiteau par un personnage debout sous un arbre. C'est tantôt un joueur de flûte ou un danseur, et tantôt une femme adorant, jouant de la flûte ou de la guitare, ou se suspendant à l'une des branches de l'arbre avec la main droite, plus rarement avec la main gauche. Sur tous ces spécimens, la figurine garde encore pour piédestal la base caractéristique du pilier dont

[1] A. Foucher, L'art gréco-bouddhique du Gandhāra, vol. I (1905), pp. 228 f., fig. 106. Cf. also Burgess, Ancient Monuments, plate 116, fig. 2, and V. A. Smith, Hist. of Fine Art, p. 117; plate LXXXVI, fig. B.

elle a pris la place; ailleurs ce dernier vestige du sujet originel disparaît et le pilastre achève de se muer en une sorte de cariatide d'allure tout indienne.'

From the subjects enumerated by M. Foucher the close relationship of these figurines with the figures decorating the railing pillars of Mathurā will be evident at once. On the other hand, they must be also allied to the caryatid of the Caṅkrama of Bodh Gayā which we have described above. Here again we notice that curious mixture of styles and motifs which is peculiar for the Graeco-Buddhist school of Gandhāra.

Perhaps the most typical instances of the Gandharan *śālabhañjikā* are the figures excavated by Major H. Cole from the upper monastery of Nathu. These figures have alternately the right and the left hand raised. The tree under which they are standing is invariably the same and appears to be meant for the *sāl* tree. It closely resembles the tree under which Māyā is shown in the nativity scene. The caryatids of Gandhāra leave nothing to be desired as regards modesty of demeanour. But from an artistic point of view they are certainly inferior to their sisters from the city on the Yamunā. The figurines from the Nathu Monastery in particular with their disproportionately large heads, awkward deportment, ungraceful dress and generally insipid expression lack the elegance and plastic expressiveness which the better specimens from Mathurā certainly possess. Gandhāra, however, has produced more pleasing examples of the *śālabhañjikā*, like the little sculpture from Yūsufzai, which was once in the possession of Mr. M. Longworth Dames and is now preserved in the Berlin Museum.[1]

Gandhāra sculptures of the kind here described have also been found by Sir John Marshall in the course of his excavations at Taxila.[2]

After the Kushāṇa period the disappearance of the railing as a necessary adjunct of the *stūpa* reduced at once the chief decorative use

---

[1] V. A. Smith, op. cit., fig. 67.

[2] Arch. Survey Report, 1912–1913, p. 17, Nos. 14 and 15; plate IX, *c* and *d*.

made of the *śālabhañjikā*. On the other hand, as an ornamental bracket the motif has survived in later art, be it on a very limited scale.

In front of the shrine of the Primaeval Boar, at Eran, Sir Alexander Cunningham noticed the remnants of a ruined *toraṇa*, and in the vicinity he found a broken statue which, in his opinion, must have formed part of the capital of one of the pillars.[1] ‚It represents a female standing on one leg and leaning outwards, with her arm passed round a tree for support. The statue has no back, but presents two front views of the same female. There is a tenon at the top for insertion into the soffit or lower face of the upper *toraṇa* beam.'

It is a pity that the lower half of this interesting sculpture has disappeared, so that it cannot be made out whether the figure stood on some *vāhana* as was the case with the *toraṇa* brackets of Mathurā. But the relationship between the *śālabhañjikā* from Eran and the earlier bracket-figures which we noticed at Sānchi and Mathurā will require no further demonstration. It is noteworthy that the Eran figure is not carved in the round, like the earlier examples, but exhibits, as Cunningham puts it ‚two front views of the same female'. It is well-known that the use of images in the round is restricted to the earlier phases of Indian art. From the Gupta period onwards we find exclusively figures carved in relief.

As regards the date of the Eran sculpture, it may be pointed out that the *toraṇa* of which it once formed part is in all probability contemporaneous with the temple of the Boar in front of which it stands. Now an inscription incised on the chest of the colossal red-sandstone statue of the Boar, records that ‚this stone temple of the divine Nārāyaṇa, who has the form of a Boar' was erected at Airikiṇa (i.e. Eraṇ) in the first year of the reign of the Hun king Toramāṇa.[2] This chieftain is known to have been established as ruler of Mālwā in Central India prior to A.D. 500.

---

[1] Cunningham, Arch. Survey Report, vol. X (1880), pp. 83 f.; plate XXVIII.

[2] J. F. Fleet, Inscriptions of the early Gupta Kings and their Successors, Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. III, Calcutta 1888, p. 158.

Before leaving the subject, a few words may be said with regard to a hypothesis advanced by Mr. V. A. Smith, who ascribed a Hellenistic or, more precisely, a Copto-Alexandrian origin to the ,Woman and Tree' of Indian art.[1] In support of his theory Mr. Smith adduced the ivory panels with so-called Bacchus figures found on the Aachen pulpit, which according to Strzygowski must hail from Egypt. We do not wish to discuss the latter point and are prepared to assume its correctness. All the same the evidence is far from convincing: the resemblance in posture between the ,Bacchus' of Aachen and the *śālabhañjikā* of Indian art seems to us to be merely accidental.

The evidence both literary and artistic which we have been able to adduce in the course of the present paper makes us feel confident that the *śālabhañjikā* is a truly indigenous element of decorative art, which can be shown to have taken its root from a flower festival customary in ancient India.

[1] V. A. Smith, Hist. of Fine Art, pp. 380 f.; plate LXXXVI.

Le *jālalakṣaṇa* de l'Image du Bouddha.

Par

W. F. Stutterheim, Sourakarta.

Parmi les *lakṣaṇas*, signes porte-bonheur du *mahāpuruṣa* ou du *cakravartin*, il s'en rencontre un qui pendant longtemps a été un casse-tête pour les archéologues indianistes. La parole autorisée du Dr A. Foucher a cependant résolu toutes les difficultés existantes, et le *lakṣaṇa*, d'ailleurs de médiocre intérêt, a été relégué tout à fait au second plan; les lignes suivantes ont pour but de le remettre en lumière.

Il s'agit du *jālalakṣaṇa*, le signe figuré par un ‚réseau' de lignes dans la paume de la main. À première vue, on ne saurait se figurer qu'un signe si évident, jouant encore, et presque partout, un grand rôle dans la magie, ait pu donner lieu à controverse. Si des archéologues n'avaient pas voulu établir un rapport entre ce signe et une particularité qui se trouve sur quelques anciennes images du Bouddha, et aussi sur de plus récentes, les lignes suivantes seraient sans motif. Mais il en est autrement.

Que l'on me permette d'exposer en quelques mots de quoi il s'agit ici en substance.

Entre les doigts allongés de la main avancée de quelques images du Bouddha, on a découvert quelque chose ressemblant quelque peu à des ‚membranes', comme celles qui se trouvent aux pattes des oiseaux aquatiques. C'est sous ce titre peu respectueux que fut connue dans le monde des archéologues indianistes la particularité dont il s'agit : le prolongement de la peau entre les doigts. Il va sans dire que l'on se mit à chercher dans les listes des 32 grands

et 80 petits signes caractéristiques du *mahāpuruṣa*, si l'on n'y pourrait pas trouver la dénomination et peut-être même une explication de ce phénomène. Aussi établit-on immédiatement un rapport entre ce phénomène et le signe du ‚réseau', dit *jālalakṣaṇa*. Or, en sanscrit *jāḷa* signifie bien d'ordinaire une chose qui d'une façon ou de l'autre a rapport à l'idée de ‚réseau'; on ne pouvait cependant trouver aucune autre relation entre le *lakṣaṇa* reproduit sur l'image, et celui qui est mentionné dans le texte. On s'en tint donc à cette détermination.

Mais une telle solution ne pouvait sembler satisfaisante à l'esprit critique d'un Foucher, qui, lorsqu'il s'occupa de ce signe pour sa description systématique des représentations du Bouddha en Gandhāra, tâcha de trouver une explication plus acceptable.

Partant sans doute de la conviction prédominant dans son école, que lorsque texte et image ne coïncident pas complètement, il convient d'envisager la possibilité d'une erreur des sculpteurs, qui à mesure qu'ils se sont trouvés plus éloignés de l'époque classique gréco-indienne, auraient moins compris les règles et conceptions en vigueur à cette époque, il chercha alors une solution logique de cette difficulté, et la trouva.

Il supposa que le sculpteur se trouva dans la nécessité technique de relier entre eux les doigts allongés de la main également allongée, afin d'éviter que ces doigts ne se brisent. Il pense en trouver la meilleure preuve dans le fait que : ‚il n'a jamais traité de cette manière que les mains présentées en porte-à-faux.' Là donc où la main était avancée, apparaissait le *jālalakṣaṇa*, mais là où il n'était pas le cas, ce dernier était absent.

Je crois vraiment que peu de lecteurs ne se sentiront pas portés à céder devant cette argumentation, et à admettre donc que le *jālalakṣaṇa* n'est pas figuré par les membranes, mais tout au plus par la combinaison des lignes de prédiction qu'on peut discerner dans la paume de la main. Comme on l'a déjà fait observer, ce réseau est encore de nos jours employé pour faire des présages sur la vie d'une personne et peut par conséquent très bien avoir joué

le rôle de *lakṣaṇa*, qui en revient en effet à de tels signes de prédiction. On peut à ce sujet lire dans le livre de Foucher le passage touchant ce point, pour éprouver davantage la force de conviction qui se dégage de son ingénieuse argumentation.[1]

Mais, chose gênante pour ce raisonnement, il se trouve qu'on a découvert en Asie des représentations peintes du Bouddha également pourvues de membranes. Ici il n'était pas possible d'admettre une cause technique ou mécanique, aussi Foucher doit-il émettre la supposition que dans ce cas-ci (et vraisemblablement dans tous les cas semblables), le peintre a pris ce procédé de sculpture pour un véritable *lakṣaṇa*, et que par respect pour la tradition sacrée, il a adopté cette particularité même là où elle n'était pas à sa place. ‚Mais les nouveaux et peu experts convertis de la Haute-Asie, mal au courant des idées et des coutumes indiennes, n'en étaient pas, devant les modèles d'idoles importés de leur terre sainte, à une erreur d'interprétation près.'

Je crois cependant que c'est moins aux peintres ou aux sculpteurs qu'à nous autres, archéologues, qu'il convient d'attribuer cette ‚erreur d'interprétation'. A plusieurs reprises déjà, j'ai eu l'occasion d'exposer des cas semblables, spécialement pour l'art hindou-javanais; il pourrait ici encore en être de même.

Mon attention a été à nouveau appelée sur cette question, qui d'ailleurs n'était plus un problème, par la description faite par le docteur F. D. K. Bosch d'une très belle statue du Bouddha en bronze, dans le compte-rendu du Service des Antiquités des Indes Néerlandaises, année 1925.[2] Dans cette étude l'auteur signale en même temps quelques traits curieux dans la paume de la main. En faisant cette lecture, il m'est venu à la memoire un passage du *Çakuntalā* de Kālidāsa, que l'on pourrait peut-être d'une manière ou de l'autre mettre en rapport avec cette question. On trouve ce passage là où le roi Duṣyanta est sur le point de reconnaître pour sien son fils

---

[1] A. Foucher : L'art gréco-bouddhique du Gandhâra, II, 306 sq.

[2] Oudheidkundig Verslag 1925, derde en vierde kwartaal, p. 148 sq.

qui séjourne chez les hermites. Cet élément dramatique est introduit ainsi : le poète fait observer par le roi qu'il se trouve dans la main de l'enfant un *lakṣaṇa* qui indique une haute destinée. Cette remarque est mise dans la bouche du roi au moment où l'enfant tend une main avide vers un jouet qu'il mendie auprès de la fille d'un hermite.[1]

rājā || *katham cakravartilakṣaṇam apy anena dhāryate* || *tathā hy asya* | *pralobhyavastupraṇayaprasārito vibhāti jālagrathitāṅguliḥ karaḥ* | *alakṣyapatrāntaram iddharāgayā navoṣasā bhinnam ivaikapaṅkajam* ||

Böhtlingk traduit ainsi ce passage dans son édition du *Çakuntalā* :[2]

,*Le Roi.* Comment? A-t-il aussi les signes d'un souverain du monde? Car il en est ainsi :

> Sa main tendue avec désir vers l'objet convoité, les doigts joints à la manière d'un bouton, luit comme une fleur de lotus avec les espaces internes des feuilles imperceptibles, qui s'est ouvert à la première aurore colorifaisante.'

Kern traduit le passage quelque peu différemment, ainsi qu'on peut le voir ci-dessous:[3]

,*Le Roi.* Eh quoi! porte-t-il aussi les signes d'un maître du monde? La main qu'il tend vers l'objet convoité a les doigts reliés comme par un filet, comme une fleur de lotus, dont l'intérieur reste fermé mais à travers les fentes de laquelle luit une clarté d'aurore.'

---

[1] Otto Böhtlingk: Kâlidâsa's Ring-Çakuntalâ, 102.

[2] Böhtlingk, o. c., page 106 de la traduction : ,König. Wie? er hat auch die Kennzeichen eines Weltbeherrschers an sich? Denn so verhält es sich: seine aus Verlangen nach einem gewünschten Gegenstande ausgestreckte Hand, mit Fingern, die zu einer Knospe verbunden sind, glänzt wie eine Lotusblume mit nicht wahrnehmbaren Blätterzwischenräumen, die sich bei der ersten, farbenerweckenden Morgenröte erschlossen hat.'

[3] H. Kern: Kâlidâsa, Çakuntalâ. Page 188 : ,Koning. Hoe, draagt hij ook de kenteekenen van een wereldbeheerscher? De hand, die hij houdt uitgestrekt naar het begeerde voorwerp, heeft vingers, die verbonden zijn als 't ware door een netwerk, gelijk een lotusbloem, waarvan het binnenst blijft gesloten, maar door wier spleten heen een glans van 't morgengloren schemert.'

Les différences que l'on peut remarquer entre les deux traductions de ces deux grands sanscritistes, autorisent une tentative de traduction littérale. A ce sujet je voudrais faire remarquer que le *vibhāti* du texte qui est traduit par Böhtlingk par ‚glänzt', mais qui est fondu dans la phrase de Kern, pourrait très bien se rendre par ‚devient visible', et en particulier à la lumière du soleil; le rayonnement n'est naturellement pas produit par la main elle-même, mais par la lumière, en transparence, comme on peut le comprendre à la comparaison avec la fleur de lotus. Le mot *alakṣya* est rendu littéralement par Böhtlingk par ‚nicht wahrnehmbar', tandis que si je comprends bien, Kern, le faisant rapporter à *patrāntaram* le conçoit ainsi : ‚dont l'intérieur reste clos.' Je crois que nous devons traduire ici d'une façon plus circonstanciée : ‚tandis que ce qui est à l'intérieur des feuilles reste encore invisible.' En traduisant ainsi nous avons en vue un état où, bien que la fleur ne soit pas encore éclose, on peut cependant voir le début de l'éclosion. Nous arrivons alors au résultat suivant :

‚La main tendue dans un geste de convoitise vers l'objet désiré, devient visible avec ses doigts reliés entre eux par un *jāla*, comme une fleur de lotus mi-éclose par la jeune aurore qui la colore, mais dont l'intérieur des feuilles reste encore invisible.'

L'image rendue ici par le poète ne saurait rester plus longtemps confuse. Il s'agit ici de la main levée, les doigts étendus, à la mode orientale, qui est comparée à un bouton de lotus entre les feuilles du calice de laquelle les pétales, colorés par l'aurore de couleur rouge, deviennent visibles, précisément comme le soleil fait apparaître des lignes rouges entre les doigts d'une main étendue.

Mais alors le mot *jāla* employé par Kālidāsa ne s'applique pas aux lignes de la paume de la main, mais aux lignes rose-rouges que l'on voit entre les doigts que l'on peut remarquer chez les gens aux doigts palmés lorsqu'ils étendent le bras à contre-jour, de sorte que la main devient translucible (*vibhāti*).[1]

---

[1] C'est une croyance très généralement répandue dans le folklore indien, que de tels hommes sont destinés à des grandes choses.

L'image ayant été choisie par le poète pour donner entendre à ces auditeurs que le père reconnait chez son enfant un caractère particulier, et l'élément dramatique proprement dit correspondant à la conception populaire de cette image, il serait bien étrange que nous ne retrouvions rien de ceci chez le plus grand des hommes, le Bouddha, dans l'énumération de ses caractéristiques. D'ailleurs, les paroles de Kālidāsa exclurent tout doute; de son temps la transparence de l'intervalle des doigts était considérée comme un *jālalakṣaṇa*.

Je ne crois pas qu'il faille ajouter beaucoup à ce qui précède pour rendre acceptable l'idée que les sculpteurs n'ont, avec leurs ‚membranes', rien voulu d'autre que de donner forme au *jālalakṣaṇa* si difficile à représenter. Et comme le ‚nouveau converti de l'Haute-Asie' a bien compris que ce signe pouvait bien aussi être peint! Et comme le sculpteur aussi a bien compris qu'il ne pouvait représenter ce *lakṣaṇa* que si la main était portée très en avant du corps, de façon à ce que la lumière du soleil puisse y jouer et que l'intervalle rose-rouge des doigts devienne visible! Vraiment, les artistes indiens semblent encore une fois ne s'être pas trompés.

Books sent to the editor.

By

Sten Konow, Oslo.

Bernhard Breloer, Kauṭalīya-Studien. II. Altindisches Privatrecht bei Megasthenes und Kauṭalya. Bonn 1928. Kurt Schroeder Verlag.

Dr. Breloer's Arthaśāstra Studies, which were begun in 1927, will be concluded in a third instalment next year. No other scholar would probably be able to deal with the subject in the same way, from the view-point of both Indian philology and general law, and it is only what we should expect a priori from a scholar of Dr. Breloer's rank that several mistakes of his predecessors have been corrected.

He shows that Megasthenes did not aim at drawing an idealized picture, but noted down several features where Indian and Greek institutions and notions were at variance. In order to understand his statements we must always try to find out what he actually had in view. Thus when we read that the Indian had no slaves, *δοῦλοι*, while Indian sources frequently mention *dāsas*, we must examine the meaning of the terms *δοῦλος* and *dāsa*. And then we shall find that they are not synonymous, but cover quite different notions: there was, as a matter of fact, nothing in India which quite corresponded to the Greek slaves.

The case is similar with Megasthenes' remarks about Indian law-suits. In India the individual did not, as in Hellas, conduct his own law-suits in order to secure his rights. It was the King's duty to protect his subjects, who could lodge their complaints about injustice suffered at the hand of other individuals with the King's representative, and the latter might call on them to produce witnesses and other proofs. When Megasthenes, therefore, speaks about the absence of such law-suits in India, he must again be interpreted to mean that legal proceedings of the same kind as in Hellas were unknown in India, not that there were no similar cases at all.

Dr. Breloer's investigations will be continued, but they have already led to important results. We cannot anymore, as has often

been done, speak about a general disagreement between the statements of Megasthenes and Kauṭalya and use this disagreement as an argument against the authenticity of the latter. On the contrary, the two texts supplement and explain each other. Moreover, the parallelism which can, in many respects, be shown to exist between the Arthaśāstra and the state of things outside of India, e.g. in the Egypt of the Ptolemees, enables us to take up the study of the Arthaśāstra from a comparative point of view: its importance will in future be valued much more highly than to-day.

Saddanīti la grammaire Palie d'Aggavaṃsa. Texte établi par Helmer Smith. I. Padamālā (Pariccheda I–XIV). Lund 1828. Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund XII. 1.

The Saddanīti is a grammatical work by the learned Burmese Aggavaṃsa (12th century), much superior to the well-known treatise bearing the name of Kaccāyana, and antedating our Pāli manuscripts with about 400 years. It is of great importance that it should be made available in a critical edition, and it is fortunate that Mr. Helmer Smith, with his unsurpassed familiarity with Pāli and Pāli literature, has undertaken the work. His edition, which will be completed in three parts, is perhaps the best edition of a Pāli work which has ever been published, and the text is throughout established in a way to which no objection can be raised. The learned editor has even succeeded in tracing almost every one of the countless quotations in the text. The only thing which we miss, and which I hope we shall get with the last instalment, is a comprehensive introduction, with a full discussion of the grammatical literature of Pāli and the results which can be derived from its study. We have every reason for being thankful to him for what he is giving us and to the Lund University for undertaking the publication of this important work.

J. de Morgan, La préhistoire orientale. Ouvrage posthume publié par Louis Germain. T. I–III. Paris 1927. Paul Geuthner.

The late M. J. de Morgan has acquired fame as a student of oriental archaeology and carried on extensive research work, especially

in the Caucasus and in Persia. His great posthumous work, which has now been published by his friend M. Louis Germain, is, as might be expected, a mine of useful information, with numerous illustrations, which will be welcomed by all orientalists as a well arranged and reasoned manual registering what we knew about oriental prehistory up to a couple of years ago. It is specially gratifying to find an account of the discoveries at Suza, while the recent excavations at Kish, at Ur, at Mohenjo Daro and in Iran could not, of course, be utilized. M. Morgan draws his conclusions with great circumspection and states his reasons with care and caution. Even where one may be unable to accept his results, his manual will prove to be extremely useful.

Walther Björkmann, Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten. Hamburg 1928. Verlag von Friedrichsen, de Gruyter & Co. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde B. 28, Reihe B, B. 16.

In this work Dr. Björkmann deals with the history of the Egyptian *dīwān ar-rasā'il* or *dīwān al-inšā*, the government offices, from the Arab conquest and down to the Mameluks. His chief source is Qalqašandī's encyclopaedia, the Ṣubh al-a'šā, a manual for the use of clerks and, at the same time, a comprehensive history of civilization and administration. We also get a discussion about the corresponding institutions in Bagdad, which are at the back of the Egyptian ones, and extensive indices to the Ṣubh.

William Norman Brown, The Indian and Christian miracle of walking on the water. Chicago, London 1928. The Open Court Publishing Company.

In this book Professor Brown analyses various tales concerning the miraculous walking on the water, and tries to show that the Christian tales are partly reflections of Indian, and notably Buddhist stories. The work will be of special interest to the student of comparative folklore.

Die Zahl 24 bei den Juden im Altertum.

Von

Dr. **A. W. Groenman**, Zaandijk.

Bekanntlich haben die Israeliten im Altertum Vorliebe für gewisse Zahlen gezeigt. Wie der Kundige weiß, treten von diesen Zahlen in ihrer Literatur die 3, 5, 7, 12, 40 und 70 (72) als die wichtigsten hervor. Unter den letzteren wird nun hinfort auch die Zahl 24 einzureihen sein. Offenbar ist die Eigenart dieser Zahl, besonders bei den Juden im Altertum, bis jetzt fast gänzlich unbeachtet geblieben. Wenigstens findet sich in den Handbüchern und in mehreren Schriften, in denen man über den Gegenstand irgendwelche Belehrung erwarten dürfte, über die Zahl 24 so gut wie nichts. Im folgenden beabsichtige ich:

1. mit Beispielen nachzuweisen, daß es im Altertum mit unserer Zahl wirklich eine eigene Bewandtnis hat;

2. mittels weiterer Belege ihre Eigenheit möglichst genau festzustellen und

3. eingehend darzutun, wie die Vorliebe für die Zahl 24 am besten sich erklärt.

1. Unzulässig ist selbstverständlich die Voraussetzung, daß jede Zahl 24, welche sich in der israelitisch-jüdischen Literatur findet, in diesem Zusammenhange uns angehen soll. So ist es für uns selbstverständlich ohne Bedeutung, daß die Kapitelzahl des Buches Josua, des Traktates Šabbat und des Evangeliums Lucä je 24 beträgt, und steckt vielleicht sogar auch nichts dahinter, wenn 2 Sam. 21:20 (= 1 Chron. 20:6) berichtet wird über ‚einen riesenlangen Menschen, der an den Händen je 6 Finger, an den Füßen je 6 Zehen hatte, zusammen 24'; wenngleich die absichtliche Bemerkung: ‚zusammen 24' die Aufmerksamkeit erregt.[1] — Hier interessiert uns die Zahl 24,

[1] Vgl. A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des Alten Orients[3], Hinrichs'sche Buchh., Leipzig 1916, S. 450.

sofern sie als eben diese bestimmte Quantität offenbar eine eigene Bedeutung hat.

In der israelitisch-jüdischen Literatur kommt die Zahl 24 öfter vor. Zunächst bemerke ich, daß der Kanon des Alten Testaments, der jüdischen Zählung nach, 24 Bücher enthält. Eine Einteilung in 22 Bücher, welche sonst auch geläufig gewesen ist, gilt meistens für weniger alt. Jedoch wird man am Ende hoffentlich meine Ansicht teilen, daß, im Gegenteil, vielmehr die Zahl 24 hier von jüngerem Datum ist.

Im Alten Testament findet sich unsere Zahl verhältnismäßig selten. Die in Betracht kommenden Texte stehen mit einer Ausnahme alle in 1 Chronik. Nacheinander vernehmen wir, daß König David behufs des täglichen Kults im jerusalemischen Heiligtum erstens die Priesterschaft in 24 Klassen (משמרות) eingeteilt hat (1 Chron. 24 : 1—19); daß er auch die beim Opferdienst in untergeordneter Stellung Beistand leistenden Leviten in 24 Abteilungen eingeteilt hat (1 Chron. 24: 20—31); daß damals gleichfalls 24 Sängerklassen oder Familien von Tonkünstlern angestellt worden sind (1 Chron. 25 : 9—31); daß seitdem ebenso die levitischen Torhüter aus 24 Abteilungen sich zusammensetzten (1 Chron. 26 : 2—11); und daß endlich auch die Wachtposten im Tempel, von den letztgenannten Leviten der Reihe nach zu beziehen, 24 an der Zahl gewesen sind (1 Chron. 26 : 17f.).[1]

Wie ich kaum hervorzuheben brauche, haben die damaligen Verhältnisse dem, was der Chronist berichtet, schwerlich entsprochen. Von den Mitteilungen bezüglich der Organisation der verschiedenen Tempeldiener hält man meist die über die Einteilung der Priesterschaft für glaubwürdig, da doch anderweitige Nachrichten deutlich auszuweisen scheinen, daß es jedenfalls um den Anfang unserer Zeitrechnung wirklich 24 mišmarot von Priestern gab. — Wir setzen hinzu, daß es gewiß auch mit dem Bericht betreffs 24 Wachtposten im Tempel seine Richtigkeit hat, zumal ja die Mišna — abweichend von der Chronik — lehrt (Midd. 1:1; Tam. 1:1), daß von diesen 24 Posten

[1] Wir erfahren nicht, ob es sich hier um Posten mehrerer Männer oder vielmehr um Einzelposten handelt.

drei, nicht von Leviten, sondern von Priestern, jedesmal bezogen worden sind.[1] Doch auch weiter sollen wir uns keineswegs zufrieden geben mit der Anschauung, daß der Chronist uns im übrigen nur ideale Einrichtungen beschreibt. Merkwürdig ist bei ihm immerhin die Einteilung der verschiedenen Gruppen von Tempeldienern, jede in 24 Klassen; denn für dieses Verfahren hatte er gewiß einen triftigen Grund, welchen aufzudecken eben Aufgabe der Wissenschaft ist.

Außer in der Chronik kommt im Alten Testament die Zahl 24 nur noch vor in Num. 7 : 88, wo mitgeteilt wird, daß, gelegentlich der Einweihung des Altars, von seiten der Fürsten Israels u. a. als Heilsopfer 24 Farren dargebracht sind. Viel Wert legen wir natürlich auf die Sache nicht. Dennoch muß es unsere Aufmerksamkeit erregen, daß im 7. Kapitel von Numeri sich mehrere Zahlen finden, und daß somit hier auch die Zahl 24 möglicherweise absichtlich verwendet worden ist; und weiter, daß Num. Rabba 14 : 18 unseren Text folgendermaßen erläutert: ‚Die Farren zum Heilsopfer — 24 zusammen, entsprechend den 24 Büchern der Bibel und den 24 Priesterklassen —, sie sind eine Sühne für die 24.000, welche getötet wurden wegen Ba'al Peor.' In der Tat sollen es 24.000 gewesen sein, die umgekommen sind wegen Ba'al Peor, nach Num. 25 : 9; und auch abgesehen von der Hinweisung des Midraš würden wir der Meinung sein, daß gleichfalls dies Vielfache von 24 zu unserem Thema gehört. — Nach der Chronik abermals war das Heer von König David zusammengestellt aus 12 Abteilungen von je 24.000 Mann (1 Chron. 27 : 1) und waren ebenso die zum Dienste im Hause Jahos berufenen Leviten 24.000 an der Zahl[2] (1 Chron. 23 : 4, 28—33). — Einmal kommt außerdem die Zahl 2400 vor; in Num. 7 : 35, das eine Geldsumme von 2400 Šekel erwähnt.

Auch in den späteren jüdischen Schriften fehlt die Zahl 24 nicht. Von den in Betracht kommenden Texten in Mišna und Tosefta sind

[1] Vgl. Maimonides, Komm. zu Midd. 1 : 1; Tam. 1 : 1.

[2] In einem Briefe über die Feier des Versöhnungstages, dem Konsul Marcus zugeschrieben, heißt es (vor 70 n. Chr.), daß es damals 24.000 Priester gab; bei A. Büchler, Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels, Wien 1905, S. 49.

als die wichtigsten die über die 24 ma'amadot zu betrachten, nach T. Ta'an. 4:2 eine Einrichtung von den ‚Propheten in Jerusalem', ‚entsprechend den 24 mišmarot' [von Priestern]. Gemeint ist hiermit eine Organisation von ganz Israel, d. h. von Priestern, Leviten und Israeliten zusammen, nach welcher von den 24 Abteilungen, der Reihe nach, Deputierte der drei Stände nach Jerusalem zu ziehen hatten, um als Vertreter des israelitischen Volkes beim Darbringen des täglichen Opfers im Tempel gegenwärtig zu sein, so daß — wie M. Ta'an. 4:1 bezeugt — ‚auf jede der 24 mišmarot in Jerusalem eine ma'amad war von Priestern, Leviten und Israeliten'. — Abermals handelt es sich hier um ein nur in der Einbildung existierendes Institut, im Stile der verschiedenen Einrichtungen, deren die Chronik Erwähnung tut; was eingehend von mir dargelegt wurde in Studien über den Gegenstand in ‚Theologisch Tijdschrift' 1914,[1] woselbst ich zudem bewiesen zu haben glaube, wie das Aufkommen der Theorie über die ma'amadot aus tatsächlichen Verhältnissen in den Jahren nach 70, bzw. 135 n. Chr. geschichtlich zu erklären sei. Nachher schrieb auch S. Krauß,[2] daß seiner Meinung nach das Institut ‚der Standmannschaften nur eine späte . . . vielleicht sogar nur [eine] in der Idee lebende Einrichtung' sei, eine Ansicht, welcher man um so eher beistimmen wird, zumal es wieder . . . 24 Abteilungen sind, in welche sogar ganz (!) Israel sollte eingeteilt worden sein.

Nach der Mišna betrug das innere Viereck auf der Altaroberfläche 24 × 24 Ellen;[3] und waren die nördlich von dem Altar am Fußboden befestigten Ringe, an denen man die Opfertiere schlachtete, 24 an der Zahl (Midd. 5:1), entsprechend den 24 Priesterabteilungen, welche

---

[1] A. W. Groenman, De anšš ma'amād, Theol. Tijdschrift, Leiden, S. C. van Doesburgh, 1914, blz. 131—166; 331—368; vgl. auch: Derselbe, Het vasten bij Israël. Een vergelijkend onderzoek. Leiden, Ed. Ydo, 1906, blz. 255 v.; und weiter noch: Derselbe, De oorsprong van de Joodsche Synagoge, N. Theol. Tijdschrift, Haarlem, Tjeenk Willink, 1919, blz. 54 v.

[2] Synagogale Altertümer, Benjamin Harz, Berlin-Wien 1922, S. 69.

[3] Midd. 5:1; vgl. jedoch besonders z. St.: J. Cohn, Mischnajot, hebr. Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung, Teil V Seder Kodashim, Itzkowski, Berlin 1925, S. 493.

jede ihren besonderen Ring hatten, den sie beim Schlachten der Opfertiere benutzten; nur die täglichen Morgen- und Abendopfer wurden stets an den beiden dafür bestimmten Ringen geschlachtet.[1] — Und auf 24 beliefen sich auch die sämtlichen Priester, die beteiligt waren beim Darbringen eines Farren, wie Joma 2 : 7 uns belehrt. — Nach Menaḥ 6 : 6 wurden die Schaubrote von 24 Zehnteln Efa dargebracht, die aus 24 Se'a gezogen wurden. — Und in Kelim 4 : 1 wird berichtet: ‚Eine Platte im Weinberge muß nach Bet Šammai 24 Ellen, und nach Bet Hillel 60 Ellen haben.'

Wichtiger für unseren Zweck ist die Mitteilung in T. Ḥalla 2 : 7 und zugehörigen Texten,[2] daß nämlich damals die Abgaben des israelitischen Volkes an die Priester im ganzen 24 betrugen, d. h. ‚10 im Tempel, 4 in Jerusalem und 10 in der Provinz', eine Anzahl, wie E. Schürer mit Recht bemerkt,[3] ‚infolge künstlicher Zählung' erhalten, und demnach, fügen wir dies hinzu, ohne Zweifel auch mit Absicht erstrebt.

In T. Ohilot 18 : 17 erwähnt R. Zeriqa eine Entscheidung eines Richterkollegiums, das aus 24 Ältesten bestand. Nach der Mišna (Sanh. 1 : 6) war das große Synedrion aus 71, und das kleine Synedrion aus 23 Mitgliedern zusammengesetzt. Die Aussagen hierüber sind jedoch miteinander in Widerspruch, und von jungem Datum. Was die Zahl der Mitglieder der Behörden betrifft, haben nun Tosafot vielleicht recht mit ihrer Behauptung (Sanh. 16 b, s. v. אחד), daß bei jedem Gerichte außer der bestimmten Zahl noch ein Vorsitzender war, מופלא שבב״ד genannt (Horaj. 1 : 4; T. Sanh. 7 : 1); und in diesem Falle hätte also — wie auch Zebaḥim 1 : 3 und Jadaim 4 : 2 besagen — das große Synedrion aus 72, und das kleine Synedrion aus 24 Mitgliedern bestanden.[4] — Nach R. Josē (T. Sanh. 7 : 1) sollten in einer

[1] Tam. 4 : 1; diese Ringe hatte nach Sota 28ᵃ erst der Hohepriester Joḥanan anbringen lassen; siehe J. Cohn, a. a. O., S. 461; 497 f.

[2] B. Kamma 110ᵇ; Ḥull. 133ᵇ; j. Ḥalla 60ᵇ; Gen. R. 80 : 1; Pesikta (bei Ugolini XIII 1122—28); vgl. Num. 18 : 8 (9—18). — Es sind diese Abgaben auch gemeint mit den 24 מעלות in Abot 6 : 6.

[3] Gesch. d. Volkes Israel II⁴, S. 301, Anm. 6.

[4] Vgl. jedoch auch E. Schürer, Gesch. usw. II⁴, S. 227, Anm. 14.

Sitzung des großen Synedrions — das sich auf 71 Mitglieder belief — mindestens 23 Mitglieder anwesend sein, d. h. also, daß tatsächlich bei dieser Behörde, den Vorsitzenden mit inbegriffen, die für ein gesetzliches Verfahren erforderliche Mindestzahl von Richtern 24 war.

Nach T. Ta'an. 2 : 4 unterscheiden sich die beiden Fasten, welche gelegentlich zu beobachten sind, u. a. auf diese Weise, daß man bei Gemeindefasten die 24 Benediktionen rezitiert, was nicht der Fall ist bei Privatfasten. Gemeint sind die Gemeindefasten, verordnet beim Ausbleiben des befruchtenden Herbstregens, wenn man sich mit der Lade aus der Synagoge nach dem Marktplatz begibt, um im Freien den Regen vom Himmel zu erflehen. Ein Ältester betet dann die 24 Benediktionen, d. h. die 18 Benediktionen, welche man täglich rezitiert, und noch 6 andere obendrein (M. Ta'an. 2 : 2; T. Ta'an. 1 : 9), die man einschaltet zwischen die Berakhas 7 und 8 (T. Ta'an. 1 : 9). Und die Mišna gibt dann näher an, welche diese hinzugefügten Benediktionen sind.[1] Nicht jedoch erfahren wir, weshalb in diesem Falle das Rezitieren gerade von 24 Benediktionen für nötig gehalten wurde.

Rabban Šimeon b. Gamliel erzählt (T. Kethub. 7 : 11), daß er einmal einem Zakēn aus Sepphoris begegnet sei, der an einer Hautkrankheit litt und welcher behauptete, es gäbe 24 Arten dieser Krankheit; was mitgeteilt wird anläßlich einer Aussage über die Krankheit des Pharao, gelegentlich des Aufenthalts von Abram in Ägypten, durch welche Krankheit der König abgehalten wurde, Sarai etwas zuleide zu tun.[2]

---

[1] Vgl. A. Marmorstein, The amidah of the public fastdays, Jewish Quarterly Review (15) 1924/25, p. 409f. — Über das Fasten im allgemeinen und besonders bei Israel, siehe A. W. Groenman, Het vasten bij Israel, enz. Leiden, Ed. Ydo, 1906.

[2] In 1 Mos. 12 : 17 wird erzählt, daß Pharao, als er, während der Anwesenheit Abrams in Ägypten, sich Sarai angeeignet hatte, von Jaho ‚mit schweren Plagen geschlagen' wurde; wie erhellt, um zu verhüten, daß er sich an Sarai vergreife. — Reš Laqiš, im Namen Bar Kapparas, teilt mit (in j. Keth. 7 : 31[d] ist es R. Berehja), daß Pharao damals von ראתן (Gen. R. 41 : 2) befallen wurde, einer Krankheit, welche eine große Körperschwäche nach sich ziehe (M. Jastrow, Dictionary of the Targumim, the Talmud, etc., s. v. ראתן); und diese Mitteilung war eben die Veranlassung für die im Text erwähnte Aussage Rabban Šimeon b. Gamliels; der weiter noch bemerkt, daß von den 24 existierenden Hautkrankheiten nur ra'athan für den Kranken gefährlich wird bei תשמיש (T. Keth. 7 : 11; j. Keth. 7 : 31[d]; Gen. R. 41 : 2), weshalb denn, da ja

Die bis hierher angeführten Texte, in denen sich die Zahl 24 findet — zusammen 18, es gibt aber deren weitere — genügen reichlich, um uns in der Meinung zu bestärken, daß es mit unserer Zahl in der israelitisch-jüdischen Literatur wirklich eine eigene Bewandtnis hat. Und aus diesem Grunde machen wir es zweitens uns zur Aufgabe, die Eigenheit der Zahl möglichst genau zu definieren.

2. In Cant. R. 4:11 (s. v. נפת תטפנה וגו׳) erklären Rab Huna und R. Ḥalaphta [aus Caesarea][1] im Namen R. Šimeon b. Laqiš, daß ‚eine Braut 24 Schmucksachen hat'. Gemeint sind die Kleidungsstücke und Zierate, die Jesaja (3:18f.) erwähnt. Jedoch aufgezählt (nämlich in den Versen 18—23) werden von ihm, genau genommen, nur 21 Gegenstände, unter welchen zudem die Schuhe nicht vorkommen; während die drei noch fehlenden Sachen sich finden sollten[2] in Vers 24, wofür dann aber wiederum von den vier hier genannten Gegenständen der Knäuel (מעשה מקשה = Haarflechte?) nicht mitgezählt werden darf. — Diese Auseinandersetzung illustriert m. E. schon ziemlich klar, daß es keineswegs darum zu tun war, hier bloß festzustellen, wieviel Schmucksachen eine Braut eigentlich hat; und daß wenigstens das unverkennbare Bestreben, deren gerade 24 zu zählen, auf die Bestimmung der Anzahl von Schmucksachen eingewirkt hat.

Aus dem Obigen ist bereits zu entnehmen, daß die Vorliebe der Juden im Altertum für die Zahl 24 gewiß nicht bloß eine Gefühlssache gewesen ist; sondern damals betrachtete man jene Zahl offenbar wie ein Minimum, dessen Dasein oder Fehlen entscheidend sei für die Sache, auf die es sich bezieht. In den Texten bezüglich der Schmucksachen einer Braut heißt es weiter, daß, ‚wenn ihr nur eine einzige der 24 fehlt, es auch nichts ist mit ihr [als Braut] (אינה כלום)'; und

---

Pharao von ra'athan ergriffen war, Sarai unbehelligt blieb. — In b. Keth. 77b ist es R. Josē, der mitteilt, von einem Zakēn, welcher zu ‚den Männern Jerusalems' gehörte, unterrichtet worden zu sein, es gäbe 24 Arten von Hautkrankheiten, welche alle schaden bei שעשה, von denen aber ra'athan die schlimmsten Folgen nach sich ziehe.

[1] In Exod. R. 41:5 ist es R. Levi.

[2] Nach S. Krauß, Talmudische Archäologie I, G. Fock, Leipzig 1910, S. 658; vgl. R. Šimeon b. Joḥai, Mekhilta (ed. Hoffmann), Exod. 20:14, p. 111.

daß ebensosehr ein ‚Weisenjünger‘ (תלמיד חכם) ‚bewandert‘ (רגיל, Rab Huna) oder ‚zu Hause‘ (דייר, R. Levi) sein muß in allen 24 Büchern [der Schrift], denn ist er dies nur in einem der 24 nicht, so ist es mit ihm nichts (אינו כלום), d. h. dann ist er auch kein ת׳ ח׳. Es handelt sich hier um den nämlichen Gedanken, welchem Ausdruck gegeben wird in einer Baraitha (in T. Demai 2 : 5; b. Bekhor. 30 b; j. Demai II 22ᵈ 48), die folgendermaßen lautet: ‚Wer die Pflichten der Ḥaberschaft auf sich nimmt mit Ausnahme einer einzigen, den nimmt man nicht auf; einen Nichtjuden, der die Vorschriften der Thora auf sich nimmt mit Ausnahme einer einzigen, nimmt man nicht auf; . . . einen Priester, der alle Dienstverrichtungen des Priestertums auf sich nimmt mit Ausnahme einer, nimmt man nicht an.‘ Es wird hier der Grundsatz ausgesprochen: Man soll dasjenige, was man sein will, auch durchaus sein, sonst ist man es nicht; was in betreff unserer Zahl 24 demnach bedeutet: 24 ist ein Ganzes, welches, solange oder sobald dem auch nur ein einziger fehlen möchte, seine Eigenart entbehrt, bzw. dieser verlustig geht und infolgedessen kein Ganzes mehr sein würde. — Und weiter stellt sich heraus, daß die Zahl 24 nicht nur ein Ganzes ist abgerundet nach unten, ein Minimum also, sondern daß man es ebenfalls als ein Maximum zu betrachten hat, ein Ganzes, abgerundet nach oben. In Koh. R. 12 : 12 (116ᵃ) wird gelehrt:[1] ‚Wer mehr als die 24 Bücher [d. h. die kanonischen Schriften] in sein Haus bringt, der bringt eine „Verwirrung“ (מהומה) in sein Haus, wie z. B. [mit den des] Ben Sira und Ben Togla, die nur zum Lesen gegeben sind, aber nicht zur Anstrengung des Körpers‘; und in Pesikta R. 9ᵃ (vgl. Num. R. 14:4):[2] ‚So wie die Zahl (der Priesterordnungen) 24 war, so ist

---

[1] Koh. R. 12 :11, 12: ‚Entsprechend den 24 Büchern der Bibel; so wie es 24 Bibelbücher gibt, gibt es auch 24 Priesterabteilungen; und so wie es 24 Priesterabteilungen gibt, gibt es auch 24 „Nägel“ (מִשְׂמְרוֹת)‘; und sodann folgt der 12. Vers, oben zitiert; Ähnliches in Num. R. 14 : 4, wo es weiter heißt: ‚So wie es 24 Abteilungen von Priestern und von Leviten gibt, so gibt es auch 24 Sefarim‘. — Vgl. zu Vers 12 noch j. Sanh. 11 : 1 (10 : 11).

[2] In Anschluß an Pred. 12 : 11: ‚Gleich aufgepflanzten Nägeln . . . sind die Worte der Weisen, die zu einem Bündel vereinigte‘ [der Sinn der hebr. Worte steht nicht fest, A. W. Gr.], heißt es in Pesikta R. 9ᵃ: lesen soll man ספ׳, jedoch

auch die Zahl der Thora-Bücher[1] 24; wer irgendein Buch außer den 24 liest, dem wird das so angerechnet, als hätte er in den „äußeren" Schriften gelesen‘;[2] m. a. W., das Studium außerkanonischer Schriften wird hier getadelt, nicht aus inneren Gründen, sondern weil sie nicht gehören zu der nun einmal feststehenden 24-Zahl, gemäß dem schon Bemerkten: 24, nicht weniger, aber auch nicht mehr. — Zwar kann gegen die Anführung der letzterwähnten Texte eingewendet werden, ‚die 24‘ sei in der späteren jüdischen Literatur eine geläufige Bezeichnung für die Heilige Schrift überhaupt, und der Ausdruck habe mithin gar nicht eine numerische, sondern vielmehr eine qualitative Bedeutung, so daß namentlich das Verbot ‚keine Bücher in sein Haus zu bringen, bzw. zu lesen, außer den 24‘ nur besagt, man solle auf die Lesung anderer Schriften als die der Bibel verzichten. Jedoch, nach allem bis hierher Bemerkten weist die Beschränkung der Zahl der heiligen Schriften gerade auf 24 zweifellos darauf hin, daß auch hier der Gedanke einer in sich abgerundeten Einheit vorliegt, ja sogar der Begriff der Kanonizität, wenn nicht der Bedeutung der Zahl 24 ursprünglich anzuhaften, so doch im Zusammenhange mit ihr sich entwickelt zu haben scheint; was unten ausführlicher erörtert werden soll. Indes, daß in der Tat, wie sich ergeben hat, mit der Zahl 24 ein geschlossenes Ganzes, ein

geschrieben steht 'כד; ‚dies weist hin auf die 24 Priesterabteilungen ('מש); so wie es 24 Priesterabteilungen gibt‘ usw. (siehe oben im Text). — Nach J. Fürst (der Kanon des A. T. nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch, Leipzig, Dörfling und Franke 1868) wäre Kohelet früher das letzte Buch einer Ḥokhma-Sammlung, und dies erkläre (S. 95 f.) die merkwürdige Unterschrift (12:12): ‚Und darüber hinaus, mein Sohn, laß dich warnen usw.‘ Die Überlieferung faßte nachher diesen Schluß als zu allen Bibelbüchern geschrieben (S. 61, 95 f.) und sah infolgedessen auch in den ‚Nägeln‘ oder ‚Stiften‘ (Vers 11) die 24 heiligen Schriften (ibid.); und mit ‚Haus‘ (Koh. R. 12:12) sei hier der Kanon gemeint (S. 3).

[1] Bezeichnendstes Beispiel der Anwendung des Wortes תורה für die ganze Bibel; vgl. L. Blau, Zur Einl. in die Hl. Schrift, Straßburg 1894, S. 17; A. Kuenen, Hist.-Krit. Onderzoek naar het Ontstaan en de Verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds III[1], Leiden 1865, blz. 480 v.; G. Wildeboer, Het Ontstaan van den Kanon van de Boeken des Ouden Verbonds[4], Wolters, Groningen 1908, blz. 98.

[2] Vgl. D. Hoffmann zu Sanh. 10:1, Anm. 11, in Mišnajot usw., Ausgabe Itzkowski; Fr. Buhl, Kanon und Text des Alten Testamentes, Leipzig 1891, S. 6, 8; G. Wildeboer, a. a. O., S. 99.

bestimmtes Maß bezeichnet wird, ist zudem unschwer zu entnehmen aus j. Pesaḥim 4 : 30ᶜ (j. Ta'an. 4 : 67ᵈ), an welcher Stelle auf die Mitteilung, daß ‚im Tempel die Standmannschaft (עמוד) aus Jerusalem 24.000 Mann betrug, und dieselbe aus Jericho sich auf die Hälfte [der Zahl] belief', die Bemerkung folgt: ‚Auch Jericho wäre imstande gewesen, eine „vollständige" עמוד, eine עמוד שלם zu senden, jedoch schickte es nur die Hälfte, um ja nicht Jerusalem in seiner Ehre zu beeinträchtigen.' Also, 24.000 Mann macht eine ‚vollzählige' Deputation, und שלם, ‚vollzählig', ist die Standmannschaft demnach, weil die Zahl der Tausende, aus welchen sie besteht, 24 beträgt. Kurz, die Zahl 24 ist eine sogenannte ‚runde' Zahl, ein τέλειος ἀριθμός,[1] wie Philo u. a. die Zahl 12 bezeichnet hat (de profugis 33; I 373);[2] sie symbolisiert den Begriff der Vollständigkeit oder Vollkommenheit, und diese symbolische Bedeutung ist es dann, welche in mehreren Fällen sich unschwer erkennen läßt.

Eine symbolische Bedeutung hat unsere Zahl ohne Zweifel in j. Sanh. 10 : 5, wo R. Joḥanan [bar Nappaḥa] behauptet, ‚Israel sei nicht früher ins Exil geschickt worden, bevor es bei ihnen 24 Arten von Häretikern gab (כיתות מינין)'. Vergleicht man mit diesem Ausspruch die anderswo (Sanh. 97ᵃ, von R. Neḥemja [um 150 n. Chr.]) sich findende Aussage: ‚Im Zeitalter, in welchem der Sohn Davids kommen soll, . . . werde das ganze Reich ketzerisch werden (כל המלכות למינות, Cant. R. 2 : 13; Derek Eretz Zuta 10; לדעת צדיקים, Sanh. 97ᵃ)',[3] so geht schon direkt daraus hervor, daß ‚24 Arten von Häretikern' genau dasselbe besagt wie ‚das ganze Reich ketzerisch geworden'. Es handelt sich hier um den eschatologischen Gedanken von ‚der Fülle der Zeiten', daß nämlich eine neue Weltperiode erst anfangen kann, nachdem das vorhergehende Zeitalter beendigt ist. Auf die bekannte Frage, wann

---

[1] Bei Aristoteles, Metaph. 1 : 5, ist die δεκάς ‚die Zahl der Vollendung, die „die Natur aller Zahlen in sich faßt"', E. Bischoff, Babylonisch-astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch, Leipzig 1907, S. 101.

[2] Vgl. C. Siegfried, Philo von Alexandrien, 1875, S. 181.

[3] Verwandte Äußerungen finden sich Sanh. 98ᵃ, u. a.: ‚R. Joḥanan sagt: Der Sohn Davids kommt nur in einem Zeitalter, in dem man gänzlich gerecht oder gänzlich schuldig ist.' — Jebamoth 62ᵃ; Nidda 13ᵇ; Aboda Z. 5ᵃ wird gesagt (von

das sein wird, bekommen z. B. in 4 Esra (4 : 35 ff.) die ‚Seelen der Gerechten', welche auf die Heilszeit harren, zur Antwort: ‚Wenn die Zahl von Euresgleichen voll geworden ist';[1] und so meinte sicherlich auch R. Joḥanan, Israel sei ins Exil gegangen erst als ‚die Zahl der Sektiererarten voll geworden war'; was demnach bestätigt, daß die Zahl 24 hier verwendet wird, um den Begriff der Ganzheit oder Vollständigkeit zu bezeichnen. — Einen ähnlichen Sinn hat unsere Zahl wahrscheinlich in der Mitteilung, die auf uns gekommen ist unter dem Namen des R. Šemuel bar Naḥman (j. Ned. 3 : 2 [38ᵃ oben]; j. Šebuot III 34ᵈ; Pesikta R. XXII, 112ᵇ f.; Lev. R. 6 : 2), es gäbe nämlich in der Darōm, in Südjudäa, 24 בוליות, d. h. 24 Städte oder Bezirke mit eigener Gerichtsbehörde, welche alsdann infolge der Ablegung falscher Eidschwüre allesamt verwüstet sind.[2] — Übrigens finden sich vielleicht auch unter den vorhin zitierten Texten welche — man denke z. B. an diejenigen über die 24 Hautkrankheiten —, in denen mit der Zahl 24 der Begriff der ‚Vollständigkeit' bezeichnet wird, wenn schon direkte Beweise hierfür nicht vorliegen.[3] — Gleichfalls

R. Asi oder Josē): ‚Der Sohn Davids kommt nicht eher, als bis alle präexistenten Seelen vollends ins irdische Dasein getreten sind'; dasselbe auch: Ber. R. 24 : 4; Lev. R. 15 : 1; Koh. R. 1 : 6; Jalkut Jesaja 57 : 16.

[1] Der Gedanke ebenfalls in Pistis Sophia (ed. C. Schmidt, Leipzig 1925 [auch C. Schmidt, Die griech.-chr. Schriftsteller der ersten drei Jahrh.; Kopt.-gnostische Schriften I 1905]): c. 45 (S. 56, r. 23): ‚Wenn die vollkommene Zahl vollendet ist, damit die Mischung aufgelöst werde' (vgl. c. 102, S. 189, r. 29); c. 86, S. 144, r. 24: ‚bis daß insgesamt hinaufsteigt die Zahl der vollkommenen Seelen der Erbteile des Lichtes'; c. 98, S. 177, r. 22: ‚bei der Auflösung des Alls, d. h. wenn die Zahl der vollkommenen Seelen vollendet ist . . .'; c. 50, S. 66, r. 11 f.: ‚Ich (sc. Jesus) sage euch: Wenn die vollkommene Zahl vollendet und das All aufgehoben ist, werde ich im Lichtschatze sitzen, und ihr selbst werdet auf zwölf Lichtkräften sitzen . . .'

[2] Pesikta R. XXII, 112 ff. (ed. M. Friedmann): חרבו בדרום על שבועת אמת שהיא של שוא; Parall. in Komm. z. St. 113ᵃ; u. a.: Tanḥuma ויקרא: ‚1000 Städte verwüstet wegen falscher Eide'; מטות: ‚2000 Städte verwüstet wegen falscher Eide.'

[3] In den beiden obenerwähnten Beispielen hat die 24 nicht sosehr eine quantitative, als vielmehr eine qualitative Bedeutung; etwa so wie in der rabbinischen Literatur die Dreiundeinhalbzahl (oder Dreizahl) — wobei es sich ebenfalls um eine sog. ‚runde Zahl' handelt — will sagen: eine gewisse Anzahl, einige; siehe G. Kittel, Rabbinica, Hinrichs'sche Buchh., Leipzig 1920, S. 34 f.; derartiges über die Fünfzahl, a. a. O., S. 39 f.; über die Dreiundeinhalbzahl auch: Fr. Boll, Aus

auf den symbolischen Charakter der 24 ist es ohne Zweifel zurückzuführen, daß man — umgekehrt — auch ihr Vorkommen in der Realität, als tatsächlich existierende Größe also, gern wahrgenommen hat. Worauf ich schon aufmerksam gemacht habe: Man gibt sich z. B. Mühe zu beweisen, daß die Zahl der Schmucksachen einer Braut oder die Zahl der Abgaben an die Priester gerade 24 beträgt; und aus eben dem Grunde hat man gewiß sich gefreut, feststellen zu können, daß es ... 24 Fälle oder Stellen gibt, in welchen ‚der Gerichtshof wegen Ehrverletzung eines Gelehrten (Berakh. 19ª; j. Moed K. 3:1) den Bann (חרם) über jemand verhängt'[1] (Maimonides, Hilkhot Thora 6, 7 u. a.). Ja sogar hat der symbolische Charakter unserer Zahl offenbar die Alten veranlaßt, sich nach ihr als nach einem Faktor von ausschlaggebender Bedeutung zu richten bei der Einsetzung oder der Anordnung von Einrichtungen und Gebräuchen:[2] 24 ist die Zahl der Wachtposten im Tempel; in 24 Klassen wird die Priesterschaft eingeteilt; 24 insgesamt sind, wie es heißt, die Granatäpfel und die Glöckchen am Schulterkleid des Hohenpriesters;[3] 24 Benediktionen

---

der Offenbarung Johannis usw., Teubner, Leipzig 1914, S. 21, 25, 92; und die dort erwähnte einschlägige Literatur. — Letzterer bemerkt — wohl mit Recht — (a. a. O., S. 21): ‚Jede Rundzahl hat die Tendenz, sich von ihrer Basis zu emanzipieren und ihr eigenes Leben zu führen.'

[1] Auch zählte man ‚24 Hindernisse der Buße', alte Baraitha unbekannter Herkunft; siehe N. Brüll, Verschollene Baraithas und Midraschim, Jahrb. f. jüd. Gesch. und Literatur II, 1876, S. 126 f.

[2] Nebenbei sei hier bemerkt, daß im Mittelalter in den Tabellen der sog. dies aegyptiaci (verhängnisvolle Tage) ‚meist 24 unheilvolle Tage während des Jahres aufgezählt werden, die sich kalendarisch auf die einzelnen Monate mehr oder weniger verschieden verteilen'; Fr. Boll, Sternglaube und Sterndeutung usw., 3. Aufl., Teubner, Leipzig-Berlin 1926, S. 186.

[3] Nach A. Jeremias, A. T. A. O.³, S. 666; vgl. S. 395. Jedoch wird in 2 Mos. 28:33, 34 (39:24 f.) keine Zahl angegeben. Nach K. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II, 1839, S. 99 f., sprachen die Rabbinen von 72, Clemens Alex. von 365 und das Evangelium Jakobi, wie auch Justinus Martyr, von 12 Glöckchen. Wenn man in betreff dieser 12-Zahl erwägt, daß die Zahl der Granatäpfel ebenso groß ist wie die Zahl der Glöckchen, und wir veranlaßt werden, ebenfalls ‚die Granatäpfel als Glöckchen zu denken' (A. Jeremias, a. a. O., S. 395), so wird klar, woher hier die Idee der 24-Zahl ihren Ursprung hat; vgl. C. Siegfried, Philo v. Alex., Jena 1875, S. 188 f., 223. — Weiter teilt Abraham b. David mit (Bähr, a. a. O.),

soll man rezitieren, wenn ein Gemeindefasten ist; und — was dann verdient, daß wir etwas länger dabei verweilen — 24 an der Zahl sind auch die Bücher, aus welchen, nach jüdischer Zählung, der alttestamentliche Kanon sich zusammensetzt.

Das Zählen der Schriften des Alten Testaments ist in der Geschichte des Kanons eine Sache von größerer Wichtigkeit als man meistens denkt. Es war wiederum nicht einfach ein vorurteilsfreies Aufzählen, wieviel Schriften die jüdische Bibel genau genommen enthält.[1] Offensichtlich ist man der Meinung gewesen, der Kanon könne nur aus einer bestimmten Anzahl von Büchern bestehen, und diese Auffassung hat dann ein gewissermaßen willkürliches Ordnen, Teilen und Zusammenfügen der Schriften zur Folge gehabt. Zweierlei Zählung ist im Altertum bei Israel beliebt gewesen; und zwar daß es 22 und daß es 24 Bücher gibt. Das Fehlen einer anderen Zählung, wie sehr diese auf der Hand lag, deutet darauf hin, daß damals als Ganzes nur entweder 22 oder 24 in Betracht gekommen ist. Und dies besagt aufs neue, daß die Zahl 24 — und gleichfalls die Zahl 22 — als eine symbolische Zahl aufzufassen ist. Bei der Beantwortung der Frage, welche der beiden Zählungen die älteste sei, soll mithin besonders auch ihr symbolischer Charakter berücksichtigt werden. Den Texten freilich, die irgendwie der Zählungen Erwähnung tun, ist schwerlich zu entnehmen, welche der zwei als die ursprüngliche zu betrachten ist. Die Meinungen hierüber gehen denn auch auseinander,[2] obzwar man die Zählung 24 meist für die

jeder Granatapfel setze sich aus 24 Fäden zusammen. In M. Šeqal. 8:5 berichtet R. Šimeon b. Gamliel im Namen des Vorstehers R. Šimeon: ‚Der [hochheilige] Vorhang [einer der zwei, die alljährlich angefertigt wurden, A. W. Gr.] hatte die Dicke einer Handbreite (ṭefaḥ) und war aus 72 Schnüren gewoben, deren jede aus 24 Fäden bestand.‘ ‚Vielleicht waren‘, wie E. Baneth (Schekalim z. St., S. 292, Ausg. Itzkowski) bemerkt, ‚die Schnüre so geflochten, daß von den 24 Fäden je 4 auf die Dicke und je 6 auf die Breite entfielen‘; ‚die Ex. 26:31 (2 Chron. 3:14) erwähnten 4 Stoffe waren nämlich 6mal zusammengedreht‘, S. Krauß, Syn. Alt., S. 377.

[1] Bis jetzt hat man das offenbar allgemein gemeint; vgl. z. B. A. Kuenen, a. a. O. III[1], S. 447. Unzutreffend ist es auch, hier an ‚Spielerei‘ zu denken.

[2] Vgl. R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, &c., 1913, zu Jub. 2:23. Siehe weiter unten.

älteste hält.[1] Von entscheidender Bedeutung in dieser Frage ist jedoch, was in anderem Zusammenhange über das Verhältnis der Zahlen 22 und 24 klar sich erkennen läßt. Hier bringe ich nur in Erinnerung, daß betreffs der Organisation der Priester, an die Stelle einer Einteilung in 22 Klassen (zu Nehemias Zeiten, Neh. 10 : 3—9; 12 : 1—36; vgl. E. Schürer, Geschichte II[3], S. 232 f.), vom Chronisten eine Einteilung in 24 Klassen eingeführt wurde, was darauf hindeutet,

[1] Die Meinungsverschiedenheit über die Frage, ob man ursprünglich 22 oder vielmehr 24 Bücher im jüdischen Kanon gekannt hat, betrifft hauptsächlich den Platz der Bücher Ruth und Klagelieder, nämlich entweder angereiht an Richter und Jeremia, wie es sich findet in LXX, bei Josephus (siehe Fr. Buhl, a. a. O., S. 18) und bei den Kirchenvätern, oder als selbständige Schriften in die 3. Hauptabteilung untergebracht, welches die talmudische Ordnung ist, ‚von der die masorethische und die jetzt gebräuchliche Modifikationen sind' (A. Kuenen, a. a. O. III[1], S. 449). Der vorherrschenden Meinung nach (u. a. Fr. Buhl, a. a. O., S. 18, 22; anders jedoch H. L. Strack in REP[3] Art. Kanon A. T. IX, S. 757) ist die Zählung 24 die ältere, welche — im Gegensatze zu der Zählung 22, die in ihren Schriften nicht vorkommt — bei den Juden die herkömmliche ist (‚die 24', sparsim; hergezählt in B. Bathra 14[b], 15[a]) und außerdem sich findet in 4 Esra 14 : 44 f., dem ältesten Text, welcher einer bestimmten Anzahl von Bibelbüchern Erwähnung tut; 24 sei die palästinensische ursprüngliche, 22 aber die jüngere alexandrinische Zählung gewesen. — Gegen diese Meinung ist schon eingewendet worden (A. Kuenen, a. a. O. III[1], S. 449 f.): 1. daß die Verlegung der Bücher Ruth und Klagelieder aus der 2. in die 3. Hauptabteilung des Kanons nicht wahrscheinlich, sondern vielmehr das Umgekehrte verständlich sei; 2. daß Origenes (Opera II 528; ebenso Eusebius, Hist. Eccl. 6 : 25), der sogar die hebräischen Namen hernennt; dazu Melito v. Sardes (Ruth einzeln; Esther nicht [fehlt mehrmals, Opposition bis ins 3. Jahrh.], bei Eusebius, Hist. Eccl. 4 : 26) und auch Hieronymus (Prologus galeatus; doch kennt er zudem die Zählung 24, welche er ablehnt), jeder ausdrücklich hervorheben, bei ihrer Zählung von 22 Büchern seien sie unterrichtet worden von Hebräern, und ebenfalls Josephus (wenngleich mit eigener Ordnung [c. Apion: $5 + 13 + 4 = 22$]) sagt, es gäbe 22 Bücher in der Bibel; während es 3. mindestens ‚sonderbar' (A. Kuenen, a. a. O. III[1], S. 450) wäre, daß — wie denn vermutet wird — die Zählung 22 nach Analogie von den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets unter griechisch redenden Juden in Alexandrien aufgekommen sei, und — noch schlimmer — daß (de Wette-Schrader, Lehrb. d. Hist.-kr. Einl. A. u. N. T. I, 1869, S. 15; bei G. Wildeboer, a. a. O., S. 12) andererseits die talmudische Zählung irgendwie im Zusammenhange stehe mit der 24-Zahl von Buchstaben des griechischen Alphabets! — Namentlich Kuenen (a. a. O.) hielt aus diesen Gründen die Zählung 24 für sekundär; von welcher Meinung er sich später ohne Grund abbringen ließ (siehe Theol. Tijdschrift, Leiden 1889, blz. 645). — Noch

daß die Vorliebe für die 22 [1] schon der für die 24 vorangegangen ist. — Wie dem sei, des Eindrucks erwehren wir uns nicht, daß a fortiori der symbolische Charakter der Zahl 24 auf die Abschließung des

---

sei bemerkt, daß die Tatsache, die älteste Nachricht über die Zählung überhaupt zu sein (4 Esra), selbstverständlich nicht entscheidet über die Priorität der Zählung 22 oder 24. Siehe weiter unten.

[1] Außer an den beiden obenerwähnten Stellen findet sich die Zahl 22 in den nachfolgenden Beispielen. Asserhaddon teilte Ägypten in 22 Gaue ein (Br. Meißner, Babylonien und Assyrien I [= Kulturgesch. Bibl.; 1. Reihe 3] Carl Winter, Heidelberg 1920, S. 43. Vor allem aber: 22 an der Zahl sind die Buchstaben des hebräischen, und auch des syrischen, Alphabets. Und 22 ist ebenfalls die Zahl der Schriften des Neuen Testaments in der Peschitto (Rel. in Gesch. u. Gegenw.[1] Art. Bibel, S. 1113), während die Zahl zudem die Grundlage bildet bei der Zählung von 27 Büchern im Alten Testament (cf. die 22 Buchstaben des Alphabets + die 5 litterae finales), erwähnt von Epiphanius und Hieronymus (A. Kuenen, a. a. O. III[1], S. 447 f.; Fr. Buhl, a. a. O., S. 22); was wieder erinnert an unsere Zählung von 27 Schriften im Neuen Testament. — Dann lautet Jubiläen 2 : 23 wahrscheinlich ursprünglich folgendermaßen: „[So wie es 22 Buchstaben und 22 heilige Bücher gibt und] 22 Häupter der Menschheit sind von Adam bis auf Jakob, so wurden 22 Arten von Werken gemacht bis zum siebenten Tage' (vgl. R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha, &c., 1913, II, p. 15). Gleichfalls nach Jubiläen (2 : 15) gibt es 22 Tiergattungen. ‚Vermutlich hat es eine jüdisch-alexandrinische Naturgeschichte ... gegeben, in der die Tiere in alphabetischer Ordnung aufgezählt waren — also eine Art Tierlexikon —, so daß man wortsystematisch logosophisch die 22 alphabetischen Gruppen von Tiernamen als die 22 Unterabteilungen des Tierreiches auffassen könnte', R. Eisler, Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike (= Vorträge der Bibliothek Warburg, 1922—1923, II), Teubner, Leipzig 1925, S. 44, Anm. 1; vgl. auch S. 37, Anm. 6 und S. 323, Anm. 3: die 22 Tiergestalten, die der Mond in den 28 Stationen annimmt; S. 44, Anm. 1: ‚22 Tiere auf dem Orpheusmosaik von Palermo (vgl. S. 301; auch S. 323) . . . Die 27 Tiere auf dem Orpheusmosaik von Henšir Thina . . . werden sich auf das 27buchstäbige sog. milesische Zahlenalphabet beziehen.' ‚Es liegt nahe, bei den 22 Tierbildern an die 22 Tierarten der Schöpfung . . . zu denken' (a. a. O., S. 302, Anm. 1). — Weiter gibt es 22 Laster (Apostellehre 5 : 1), und ‚das Gegenstück . . . sind die 22 ἀρεταί des Christus in den nur koptisch erhaltenen, dem heiligen Sabas zugeschriebenen „Mysterien der Buchstaben". Die Einteilung der Mönche in 22 Charakterklassen (τρόποι und βίοι) durch den heiligen Pachomius . . . wird man wohl auch hierher ziehen müssen' (a. a. O., S. 304, Anm. 5). ‚22 Tugenden und 22 Lastern mögen die 44 Tierbilder des Mosaiks von S. Romain-en-Gal entsprechen' (ibid.). Die altbabylonische, auch in Ägypten und den anderen Mittelmeerländern übliche Harfe hatte 22 Saiten (Curt Sachs in den Sitz.-Ber. d. Berl.

Kanons mit eingewirkt hat.[1] Nur für eine beschränkte Anzahl von Büchern war im alttestamentlichen Kanon Raum, so daß, seitdem die 24-Zahl erreicht, d. h. das Maß voll gemacht war, die Aufnahme anderer Schriften, möchte es deren auch vortreffliche geben, sogar nicht einmal mehr in Erwägung zu ziehen war; und vielleicht ist dies mit Schuld daran gewesen, daß die im Talmud öfter zitierte und gewürdigte Sammlung Sprüche des ben Sira außerhalb des Kanons blieb (vgl. D. Hoffmann, zu Sanh. 10:11, Anm. 11; Ausgabe Itzkowski). Auch hier hat die rätselhafte Zahl 24 sich offenbar mit zwingender Autorität[2] geltend gemacht; und diese Tatsache

---

Akad. d. Wiss. 1924, S. 120 ff., bei R. Eisler, a. a. O., S. 302, Anm. 1); vgl. F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie[2]; Teubner, Leipzig 1925, S. 73. — Über die 22 in den sog. Jeû-Büchern und über das Verhältnis der Zahlen 22 und 24, unten S. 272., Anm. Vgl. auch unten Anm. 2.

[1] Nach A. Klinkenberg, J. Az., De plaats der Evangeliën in het N. T., N. Theol. Studiën IX, 1926, blz. 208, liegt im Evangelium Matthäi der Zweck vor, Jesus als den verheißenen Messias zu zeichnen, und aus diesem Grunde findet man dort: ‚vierzig Anführungen aus dem A. T.; zwölfmal „damit erfüllt werde"; und 24mal „wie geschrieben steht".' — Wie die literarische Komposition der Evangelien auch von der Fünfzahl beeinflußt zu sein scheint, lehrt gelegentlich G. Kittel, Rabbinica usw., S. 43 f.

[2] Auch die ‚Bibel der Griechen' kennt die 24-Zahl: die Ilias und die Odyssee sind jede in 24 Gesänge eingeteilt. Doch liegt dieser Einteilung, die — falls nicht von Zenodotos von Ephesos (um 300 v. Chr.) (vgl. Fr. Ritschel, Opuscula philologica I, 1866, S. 138 ff., 199 ff.) — wie man gewöhnlich meint, von Aristarchos von Samothrake (um 160 v. Chr.) stammen soll (Pseud.-Plutarch, de Vita Homeri et poesi 4: . . . *εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν στοιχείων*, . . . *ὑπὸ τῶν γραμματικῶν, τῶν περὶ Ἀρίσταρχον*), offenbar nur ein äußerliches Motiv zugrunde; so wie die 24 Alphabetbuchstaben, die für die Griechen zugleich die Zahlen waren, unmittelbar zur Bezeichnung der 24 Aulostöne verwendet worden sind (Dornseiff, a. a. O., S. 12, 33), so habe man der Bequemlichkeit wegen die Ilias und die Odyssee jede in 24 Gesänge eingeteilt und letztere mit den 24 Buchstaben bezeichnet. — Immerhin läßt sich vermuten, daß es doch gerade ihre 24-Zahl gewesen sei, weswegen die Gesamtzahl der Alphabetbuchstaben die erwähnte Einteilung veranlaßt hat, zumal da irgendein Zusammenhang der Buchstabenzahl des griechischen Alphabets mit unserer 24-Zahl an und für sich wahrscheinlich ist (vgl. jedoch Dornseiff, a. a. O., S. 14 ff., 81, 84 f., 88, 90). — Auf demselben indirekten Wege, darf man annehmen, wird es auch die 22-Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets gewesen sein, die auf die Abfassung der sog. alphabetischen Psalmen beträchtlich eingewirkt hat, da ja ebenfalls die 22 damals eine geläufige ‚Rundzahl' war; vgl. auch die 22 alpha-

veranlaßt uns jetzt, mit um so größerem Interesse der Frage näherzutreten: Worin die besondere Macht der Zahl 24 ihren Grund gehabt haben mag, und wie also ihre augenfällig symbolische Bedeutung sich am besten erklärt.

3. Um eine Erklärung des symbolischen Charakters unserer Zahl hat man sich bis jetzt nicht ernstlich bemüht. Nur einige Ausleger haben den Versuch gemacht, in einem bestimmten Falle die Vorliebe für die 24 begreiflich zu machen. Namentlich ist vermutet worden — in betreff der Zählung der Bücher des Alten Testaments —, die 24-Zahl sei dadurch entstanden, daß man der Zahl 22 — der Anzahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets — zu Ehren des Namens Gottes noch zwei Buchstaben (die Abbreviatur יי) hinzugefügt habe (vgl. A. Kuenen, a. a. O. III[1], S. 438; REP[3] Art. Kanon des A. T., S. 757). Einer anderen Meinung nach erhielt man die 24-Zahl ‚durch das einfache Schema der Verdoppelung' (W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis [= Forsch. z. Rel. u. Litt. d. A. u. N.T., Heft 10], Göttingen 1907, S. 339; Jewish Encyclopedia, Art. ‚Numbers and Numerals', p. 348), d. h. es wäre ‚2 × die heilige Zahl 12' (A. Kuenen, a. a. O.; The International Critical Commentary, &c. The books of Chronicles, Edinburgh 1910, p. 285). Jedoch

---

betischen Homilien von Aphraates, F. C. Burkitt, Early Eastern Christianity, &c., J. Murray, London 1904, p. 82. Über den Ursprung des (hebr.) Alphabets siehe die Literatur, S. 272, Anm.

In diesem Zusammenhange wird, nebenbei betrachtet, m. E. auch mit einem Male klar, weshalb die jüdisch-alexandrinische Bibel den Namen LXX führt: geradeso wie im Talmud die geläufige Bezeichnung für die (hebr.) Bibel des Volkes Israel ‚die 24' ist (oben, S. 254, Anm.), so habe man die ‚Weltbibel', dieses ‚internationale Erbauungsbuch des hellenistischen Judentums und des Christentums' (A. Deissmann, Bibelstudien, S. 73) ‚die 70' benannt — zwar nicht, weil, nach Analogie des Tatbestandes bei den ‚24', die Zahl ihrer Schriften sich auf 70 belaufen sollte, sondern — wahrscheinlich — weil sie als ‚Weltbuch' oder ‚Buch der Völker', wie J. Bergmann (in: Entwicklungsstufen der jüd. Religion, 1927, S. 29) die LXX qualifiziert, für die ‚70' bestimmt gewesen; ist doch im Altertum — etwa gleichwie 24 die bezeichnende Zahl für das spätere, in 24 Abteilungen eingeteilte Israel wurde (siehe unten) — die Zahl 70 (72) die bezeichnende Zahl für die ‚Völker der Welt'; 70 Völker (Sukka 55[b]; Num. R. 14:12; 21:24), 70 Völker-

aus welchem Grunde 22 mit 2 vermehrt oder 12 mit 2 multipliziert worden wäre, wird dabei nicht aufgehellt, und gerade die Vorliebe für die 24 ist es doch eben, welche einer Erklärung bedarf. Denn die symbolische Bedeutung unserer Zahl ist keineswegs nur die von 22 und 2 zusammengezählt oder von 12, sondern zweifellos haftet sie vielmehr der Zahl 24 als solcher an.

Wirklich als eine einheitliche Größe freilich ist unsere Zahl betrachtet in der Theorie, die Zählung 24 sei unter Einwirkung der 24-Zahl der Buchstaben des griechischen Alphabets in griechisch-alexandrinischen Kreisen entstanden (vgl. A. Kuenen, a. a. O. III[1], S. 438; G. Wildeboer, a. a. O., S. 12), was selbstredend heute wohl niemand mehr verteidigen wird. Übrigens könnte irgendwelcher nachweislicher Zusammenhang mit der 24-Zahl der Buchstaben des griechischen Alphabets[1] hier auch nur von sekundärer Bedeutung sein; so wie es ja wesentlich keine Erklärung ist, wenn in der jüdischen Literatur wiederholt irgendwelche 24-Zahl begründet wird mit der Bemerkung: ‚entsprechend den 24 Büchern der Bibel und den 24 Priesterabteilungen'; wie z. B. (in Ta'an. 8[a]) R. Ada mitteilt, er wiederhole vor seinen Schülern die Halakhas 24mal (מסדר משני׳) . . . gemäß den 24 Büchern des Kanons.

In 4 Esra 14:44f. erfahren wir, daß Esra, vom Pneuma der Weisheit erfüllt, in 40 Tagen 5 Männern 94 Schriften diktiert. Als die 40 Tage herum waren, dann sagte Gott zu ihm: ‚Die 24 Bücher,

hirten (Hen. 89 : 59 ff.), 70 Völkerengel (Targum ps.-Jonathan, zu 1 Mos. 11: 8; vgl. 5 Mos. 32 : 8 LXX), 70 Sprachen (Šabb. 88[b]; Sota 7:1; j. Meg. 1:9; ps.-Jonathan, zu 5 Mos. 27 : 8), 70 Apostel (Luc. 10:1; vgl. E. Hennecke, N. T[che] Apokryphen[2] usw., J. C. B. Mohr, Tübingen 1924, S. 125); siehe besonders S. Krauß, Die Zahl der biblischen Völkerschaften, Ztschr. f. d. Alt. W. (19) 1899, S. 1—14; (20) 1900, S. 38—43. Weiteres über die Zahl 70 (72) unten, S. 261, Anm. 6 und S. 269, Anm. 1. — Bei dieser Auffassung hat der Bericht des ps.-Aristeas über die angeblichen 72 Dolmetscher als Erklärung für die Herkunft des Namens LXX selbstverständlich keinen Wert. Immerhin mag bereits bei der frühesten Verwendung der Zitierungsformel *κατά τούς ο'* (*ο' β'*) an die 72 Dolmetscher des ps.-Aristeas gedacht sein; vgl. H. B. Swete, An introduction to the Old Testament in Greek[2], Cambridge 1914, p. 9 ff., 15.

[1] Vgl. F. Dornseiff, a. a. O.; unten S. 272, Anm.

die du zuerst geschrieben, sollst du veröffentlichen den Würdigen und Unwürdigen zum Lesen; die letzten 70 aber sollst du zurückhalten und nur den Weisen deines Volkes übergeben.‘ Die Ausleger sind darüber einig (E. Kautzsch, Apokr. u. Pseudep., z. St.; R. H. Charles, Apocr. a. Pseudep., z. St.; A. Kuenen, a. a. O. III[1], S. 408 f.): die 24 Bücher sind die 24 Bücher des Alten Testaments, und mit den übrigen 70 sind apokalyptische Schriften gemeint. Mit Recht aber bemerkt Kautzsch noch dazu: ‚doch wirkt auch ganz anderer mythologischer Stoff ein‘, und er verweist auf die Parallele in slav. Henoch 23 : 6, wo erwähnt wird, man habe Henoch, als er im 10. Himmel vor Gottes Thron erschienen war, 366 Schriften diktiert. Nun sind 70 und 366 (oder 365; auch 360) bekannte Zahlen in der Astral-Mythologie, und dies denn weist meiner Meinung nach bereits darauf hin, daß auch die im selben Zusammenhange sich findende 24-Zahl astral gedeutet werden soll.

Daß der Zahl 24 im Altertum ursprünglich wirklich eine astrale Bedeutung anhaftet, geht aus mehreren Texten hervor. Um eine merkwürdige Belegstelle aus der jüdischen Literatur, die ich sofort mitteilen werde, schon im voraus zu beleuchten, sei hier zunächst auf eine Aussage hingewiesen, die mit klaren Worten bekundet, welcher der Sinn der Zahl . . . 365 gewesen ist. In Meg. 6[b] belehrt uns R. Abba b. Ulla (Ende 3. Jahrh.), ‚in dem griechischen Italien, d. h. in der Stadt Rom, gäbe es 365 Marktplätze, gemäß den 365 Tagen des Sonnenjahres, . . . und der König speise jeden Tag auf einem anderen Platz . . . ‘. Daß dieser Text eine astrale Bedeutung hat, leuchtet ein: die 365 Marktplätze symbolisieren die 365 Stellen des Tierkreises, an denen die Sonne nacheinander an den 365 Tagen alljährlich aufgeht,[1] oder vielleicht: an denen sie Mittags am Himmel steht,[2] mythologisch ausgedrückt: wo der König speist je nach dem Tage des Jahres; und diesen makrokosmischen Vorgang sieht also R. Abba b. Ulla dargestellt

[1] R. Nathan nimmt an, daß ‚die Sonne wie ein Schiff fährt, das aus Britannien kommt und 365 Taue, entsprechend den Tagen des Jahres, mit sich führt‘, Jalkut, Tehill. 19.

[2] Vgl. 1 Henoch 75 : 2; 2 Henoch 48 : 1, 2.

in der mikrokosmischen Metropolis, gemäß der vormals weitverbreiteten Anschauung: Wie die Welt oben, so die Welt unten.[1] — Nun denn, ganz im selben Sinne bezeugt Rab Šemuel — gewiß der bekannte R. Šemuel bar Abba, mit dem Beinamen Arioch haggadōl, der Astrolog, auch einfach Mar genannt, der sich rühmen durfte, ‚die Straßen des Himmels kenne er wie die Straßen von Nehardea‘[2] —, dieser R. Šemuel denn bezeugt (Ekha R. 1 : 2): ‚24 Paläste gab es in Jerusalem, und jeder Palast hatte 24 Durchgangshallen,[3] und auf jede Halle mündeten 24 Straßen, und jede Straße hatte 24 Plätze, und an jedem Platze lagen 24 Höfe, und auf jedem Hofe gab es 24 Häuser, und von jedem Platze kamen doppelt so viele Menschen wie die Zahl der Ausgezogenen aus Ägypten.‘[4] Diese Beschreibung läßt uns gleich denken an die in Offenbarung Johannis sich findende Vorstellung von dem neuen Jerusalem mit seinen 12 Toren, 12 Grundfesten, 12 Engeln und den Namen der 12 Stämme Israels und der 12 Apostel (21 : 12 f.; 7 : 4 f.).[5] Denn unzweifelhaft haben die hier vorkommende 12 einerseits und die 24 in unserem Texte andererseits einen gleichartigen Sinn, oder — was dasselbe besagt — gerade so wie in Apok. 21 ist in der Mitteilung des R. Šemuel

---

[1] Rab Šešat: ‚Das Reich auf Erden entspricht dem Reiche des Himmels‘, Berakh. 58ᵃ; vgl. E. Bischoff, Babylonisch-astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch, 1907, S. 28, 1, usw.; H. Greßmann, Die hellenistische Gestirnreligion (= Beihefte zum Alten Orient, Heft 5), Leipzig 1925, S. 13 f., 19; Stade-Bertholet, Bibl. Theologie des A. T. II, Tübingen 1911, S. 403.

[2] Berakh. 58 b; vgl. j. Berakh. 1 : 2; Midr. Teh. 19 : 4.

[3] פ' העשוי כנגל = ‚hergestellt wie ein Polyp‘, Erub. 8ᵇ; vgl. M. Jastrow, Dictionary of the Targumim etc., s. v.

[4] Der Kommentar יפה ענף vermutet, es gäbe 24 Paläste ‚gemäß den 24 heiligen Büchern‘; und weiter meint er, man habe die 24 ‚Häuser‘ als ‚Väterhäuser‘ (בתי אבות) zu betrachten, um es für wahr halten zu können, daß die, die aus den Häusern ‚hervor‘kamen, so viele waren, wie in dem Texte angegeben ist. Vgl. Mekhilta, Bachodeš II (Ausg. Friedmann, 63ᵃ Anf.): Elieser b. Josē der Galiläer sagt: ‚Woraus folgerst du, daß jeder Israelit dereinst ebenso viele Nachkommen haben wird, wie die Zahl der aus Ägypten Ausgezogenen [600.000 Mann]‘? Aus [ps. 45 : 17]: ‚An deiner Väter (in Ägypten) Stelle werden deine Nachkommen treten.‘

[5] Über die kosmisch orientierte Anlage der Stadt Priene bei Milet (8 + 16 Straßen) siehe: Kultur der Gegenwart III 3 : 3, Astronomie, Leipzig-Berlin 1921, S. 13.

das irdische Jerusalem als Gottesstadt beschrieben;[1] d. h. die 24 ebensowohl wie die 12[2] hat hier astrale Bedeutung und bezeichnet als solche die Projektion eines Maßes oder Verhältnisses vom Himmel auf die Erde.[3]

Sodann, himmlischer Natur allerdings sind die 24 in Apok. Joh. 4:4, wo sie als Anzahl von Wesen höherer Ordnung sich finden.[4] Der Seher schaut rings um den Thron Gottes noch ‚24 Throne, und auf diesen Thronen sitzen 24 Presbyter, gekleidet in weiße Gewänder, goldene Kronen oder Kränze auf ihren Häuptern'. — Fraglich ist, wer mit diesen Presbytern oder Ältesten gemeint ist. Hieronymus ist mit der Ansicht bekannt, sie symbolisieren die 24 Bücher der Bibel,[5] und nachher hat man sie gedeutet als himmlische Vertreter der 12 Stämme, bzw. der 12 Patriarchen Israels, und der Heidenchristen, bzw. der 12 Apostel (Apok. Joh. 21:12, 14). Heutzutage betrachtet man sie als Repräsentanten entweder der Priesterschaft oder der ‚Gerechten' (der ‚Frommen'), oder auch man hält sie für die himmlischen Richter (vgl. die Komm.).— Beschrieben sind sie als himmlische Wesen,[6] mit

---

[1] Vgl. H. Greßmann, Der Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie, Göttingen 1905, S. 229.

[2] Vgl. E. Bischoff, a. a. O., S. 52, 115, 27. Siehe auch unten.

[3] Nicht: des himmlischen Jerusalems; letztere Vorstellung ist sekundär.

[4] In der, dem R. Ismael b. Eliša' (um 130 n. Chr.) zugeschriebenen, Baraitha Ma'asē Merkhaba heißt es (Abschn. 6), die 4 Tiergestalten des Gottesthrones (Ezech. 1:6: ‚eine jede hatte 4 Gesichter und eine jede 4 Flügel') haben ‚eine jede 24 Gesichter und eine jede 24 Flügel, denn eine jede derselben habe 20 Gesichter in 4 Gesichtern und 20 Flügel in 4 Flügeln . . .'; S. Wertheimer, Batē Midrašot, II 1894, S. 20.

[5] Hieronymus, Prologus galeatus: ‚quos sub numero viginti quatuor seniorum Apocalypsis Johannis inducit adorantes agnum et coronas suas prostratis vultibus offerentes'; Victorinus v. Pettau bei Apok. Joh. 4:6 (siehe H. L. Strack, REP[3] Art. Kanon, S. 757): ‚24 libri sunt prophetarum et legis referentes judicii . . .'

[6] Wie Engel. Die verlockende Ansicht, es seien Könige gemeint (H. Gunkel, Schöpfung und Chaos usw., Göttingen 1895, S. 304 f.) läßt sich aus der Apok. Joh. selbst nicht hinreichend begründen. ‚Throne' und ‚Krone' sind nicht bloß als Attribute der Königswürde zu betrachten. Die himmlischen Vertreter der Völker, ihre ‚Engel' oder ‚Hirten', deren mehrfach Erwähnung getan wird, sind nicht 24, sondern vielmehr 70 (72) an der Zahl (siehe besonders H. Greßmann, Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie, S. 165; W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S 358 ff.:

den Kennzeichen sowohl von Priestern als von ‚Gerechten‘.[1] Die 24 Presbyter versinnbildlichen demnach wohl nicht einseitig die 24 Priesterklassen, so wie diese vor 70 n. Chr. ihren Dienst verrichteten im Heiligtum in Jerusalem; vielmehr sollte man sie, wegen der Zweideutigkeit, die ihrem Wesen anzumerken ist, betrachten als Vertreter der 24 ma'amadot, der angeblichen Einrichtung, nach welcher des Opferkults wegen ganz Israel wie ein priesterliches Volk oder ein dreigliedriger Stand von Heiligen in 24 Klassen wäre eingeteilt worden.[2] Und doch können andererseits 24 Engel, die zusammen und zu gleicher Zeit die Gottheit anbeten, wiederum unmöglich die symbolischen Vertreter

z. B. in Tausend und eine Nacht umgeben 72 ‚Könige‘ und 350 Kadis den göttlichen Thron); vgl. Apok. Joh. 1:6; 5:10: ‚Könige und Priester‘, und hierüber unten Anm. 2. — Auch soll man hier nicht an die im Himmel sich befindenden Seelen der ‚Gerechten‘ denken; die Beschreibung in Apok. Joh. 4 bezieht sich für den Autor auf die Gegenwart, und die sog. Gerechten sollen erst in der Endzeit ihre Krone bekommen (Berakh. 17ª; Šabb. 104ª; Tanḥuma מקץ 127ᵇ; vgl. H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament I, Becksche Buchh., München 1922, bei Matth. 5:8, S. 210; III, ibid. 1926, bei 1 Kor. 9:25, S. 404; bei Apok. Joh. 4:4, S. 798; weiter: Kalla Rabbati 2; Abot d. R. N. 3:12, wo sich der Zusatz findet: ‚wie die Dienstengel‘; siehe auch: R. hašana 31ª; Tamid, Ende; Soferim 18; Midr. Teh. 24, 82, 92). Auf Thronen werden sie dasitzen, nach Henoch 108:12; wie auch die 12 Apostel auf 12 Thronen, nach Matth. 19:28; Luk. 22:30. — Engel auf Thronen: T. Levi 3:8; vgl. Koloss. 1:16; Eph. 1:21; 2 Henoch 20:1; Himmelf. Jesajas 8:14, 15, 21, 27 f.; Tanḥuma 52.

[1] Beim Tempeldienst im Himmel, wie Johannes ihn beschreibt, haben die Presbyter ‚Weihrauchschalen in der Hand (5:8)‘, wie Priester; mit Zither und Gesang lobpreisen sie Gott (5:8, 7:9 f.), wie Leviten; und ‚Älteste‘ sind sie genannt, wie bei Israel vor allem die Vertreter der Laien (4:4, 20; 5:8, 10 u. a.). Die ‚weißen Gewänder‘ sind Attribute sowohl von Priestern (2 Mos. 28:40 f.) als von ‚Gerechten‘ (Apok. Joh. 7:13—15). Inzwischen sind es Engel, die im Himmel als Priester amtieren; vgl. Test. Levi 3:7; Apok. M. 33, 38; Ḥagiga 12ᵇ; Zebaḥ. 62ª; Menaḥ. 100ª; Seder R. de-Berešit de R. Ismael c. 30 (S. Wertheimer, Batē Midrašot I, 1893, S. 24); und die auch Hymnen singen, 1 Henoch 39:12 f.; 40:3; 47:2; 61:7, 11; 2 Henoch 17; 18:9; 19:3; 20:4 u. a.; 2 Bar. Apok. 10 (vgl. R. H. Charles, A critical and exegetical Commentary on St. John I, 1920, p. 128 f.; Stade-Bertholet[2], a. a. O. II, S. 577).

[2] Das Ideal des allgemeinen Priestertums der Gläubigen (2 Mos. 19:6 LXX *βασίλειον ἱεράτευμα*, bab. Targum: מלכין כהנים; 2 Mos. 23:22 LXX; vgl. 1 Petr. 2:5, 9) fand bei den Juden Beifall, namentlich nach 70 und 135 n. Chr.;

sein von 24 Klassen Priester oder 24 Abteilungen anšē ma'amad, welche der Reihe nach und zudem nur zweimal jährlich während einer Woche im Tempel amtieren. Nein, dann gleichen die 24 Presbyter im Himmel mehr den 24 Ältesten, die bei den Juden einen Gerichtshof[1] bilden, zumal der bezeichnende zweiseitige Charakter der himmlischen Presbyter ja auch dem Wesen entspricht der זקנים oder *πρεσβύτεροι* im jüdisch-christlichen Altertum, wie dieselben damals als Führer des synagogalen Lebens immer mehr die Erben der zuvor herrschenden Priester geworden sind.[2] Wie dem auch sei, ganz anderer Art sind immerhin die ‚himmlischen Richter', als welche die Presbyter auch betrachtet werden auf Grund einer übrigens für unseren Zweck äußerst wichtigen Mitteilung des Diodorus Siculus.[3]

In Bibl. Hist. II 31 berichtet Diodorus von den Babyloniern, daß sie ‚außer dem Tierkreis noch 24 Sterne (= Sternbilder?) abteilen, von denen die Hälfte am Nord-, die Hälfte am Südhimmel stehen'; und daß sie ‚von diesen die [jeweils] Sichtbaren den Lebendigen, die Unsichtbaren den Gestorbenen zurechnen und sie Richter des Weltalls nennen'. — Nun sehen die Presbyter von Apok. Joh. 4 jenen ‚Richtern des Weltalls' allerdings zu wenig ähnlich, als daß man sie für ursprünglich dieselben ‚himmlischen Richter' halten darf. Unstreitig jedoch gehen

---

vgl. Mekhilta, Bachodeš II, Ausg. M. Friedmann, S. 63ᵃ Anf.; J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten usw., Krakau 1903, S. 114 f.; R. Leszinsky, Die Sadduzäer, Berlin 1912, S. 94 f. Gefördert wurde die Liebe zu diesem Ideal wahrscheinlich von den nach Galiläa ausgewanderten (S. Klein, Beiträge zur Geschichte und Geographie Galiläas, Leipzig 1909) und daselbst in der Synagoge in einen Stand von ‚Heiligen' sich vereinigenden 24 Priesterklassen, die auf diese Weise mit zur Ausarbeitung der idealen Vorstellung der 24 ma'amadot die Veranlassung gaben.

[1] Siehe oben S. 245 f. Bei Israel war die Vorstellung eines Gerichtshofes im Himmel bekannt, 1 Kön. 22 : 19; Hiob 1 : 6; 2 : 1; Dan. 4 : 17; Jes. 24 : 23 LXX (vgl. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 303 f.); im späteren Judentum als Spiegelbild des irdischen Gerichtshofes, vgl. E. Bischoff, a. a. O., S. 59 ff.

[2] Vgl. A. Marmorstein, Religionsgeschichtliche Studien, 1910, II, S. 35 f.

[3] Zuerst verteidigt von H. Gunkel, a. a. O., S. 308, und in: Zum religionsgesch. Verständnis des N. T., Göttingen 1903, S. 42. Seitdem ebenso: E. Kautzsch, REP³ 1908, XXI, S. 606; W. Bousset u. a.; vgl. R. H. Charles in seinem Komm. zur Apok. Joh., z. St. (Intern. crit. Comm., &c.), der jedoch selber die Meinung ablehnt.

die beiden Vorstellungen auf den nämlichen astralen Ursprung zurück; man denke nur an die 24-Zahl hier und dort am, bzw. im Himmel. Geradeso wie die 24 ‚Richter des Alls' bei Diodor sind die 24 Presbyter in Apok. Joh. 4 als Gestirne[1] oder Sterngestalten zu denken, wobei hinsichtlich der Erklärung der 24-Zahl im Berichte des Diodor besonders die Bemerkung unsere Aufmerksamkeit verdient, es stehen von den 24 Sternen 12 am Nord- und 12 am Südhimmel, die wechselweise auf- und untergehen.[2]

In den Diatagen des ps.-Clemens lautet eine Stelle, die eine freie Wiedergabe von Apok. Joh. 4 : 4 heißt, folgendermaßen: ‚24 Presbyter gibt es, 12 zur Rechten und 12 zur Linken; die zur Rechten nehmen die Trinkschalen von den Erzengeln in Empfang und opfern dem Herrn, die zur Linken reichen sie der Engelschar.'[3] — Und dem zitierten Berichte von Diodor nahe verwandt ist der Inhalt folgender Mitteilung von Plutarch (de Iside et Osiride 47): ‚Auramasda . . . stattete den Himmel mit Sternen aus; einen Stern stellte er als Wächter und Aufseher allen [anderen] voran, nämlich Sirius;[4] und darauf schuf er die 24 anderen Götter, und er stellte sie [wie] in einem Ei ein. Aber die von Ariman in gleicher Anzahl geschaffenen [Wesen] bohrten durch die [Schale] des Eies hindurch, und auf diese Weise vermischten sich die bösen Mächte mit den guten.' — Also, während bei ps.-Clemens die 24 Presbyter — geradeso wie bei Diodor die 24 Sterne — aus zwei Gruppen von je 12 bestehen,[5] gibt es nach der persisch-babylonischen, von Plutarch überlieferten Anschauung 24 Himmelswesen gemischten Charakters, entstanden aus der Vermischung, richtiger aus dem Zusammenfluß von 24 Mächten guter und 24 Mächten böser Natur.[6]

[1] In slav. Henoch 4 :1 heißen Sterngeister Älteste.

[2] Die 24 Presbyter werfen ihre Kronen nieder (Apok. Joh. 4 :10), ‚d. h. bei jeder Umdrehung des Himmels werfen sie ihre Kronen nieder', J. de Zwaan, Openbaring van Johannes 1926, blz. 18; vgl. slav. Henoch 48 :1, 2.

[3] Vgl. R. H. Charles, Comm. on Rev. of St. John, &c., p. 132.

[4] Anm. z. St. von S. Squire in seiner Ausgabe (1744): τὸν Σείριον Solem intelligo. Hanc enim naturam esse huius vocis interpretationem . . .

[5] Vgl. 1 Kön. 22 :19.

[6] Nach W. Bousset (Die Religion des Judentums[3], Tübingen 1926, S. 326) ‚kennt auch die iranische Theologie 24 Yazatas'. Andererseits jedoch sei hier

Sodann, 24 Himmelswesen, offenbar gleichfalls gemischter Natur, trennen sich wieder in zwei Gruppen entgegengesetzter Art von je 12, nach der von Hippolyt, in seiner Schrift ‚Wider alle Häresien' V 26, beschriebenen Gnosis des Justin, welche lehrt: Infolge der Verbindung des Elohim mit Edem [sic] (oder Israel) entstehen 12 männliche und 12 weibliche Engel. ‚Von diesen 24 Engeln' — lesen wir — ‚haben die väterlichen Gemeinschaft mit dem Vater und vollführen in allem seinen Willen, die mütterlichen aber mit Edem. Die Gesamtzahl all dieser Engel ist das Paradies, von dem Moses sagt: Gott pflanzte das Paradies in Edem gegen Osten (*κατὰ ἀνατολάς*), d. h. gegen das Angesicht Edems (*κατὰ τὸ πρόσωπον τῆς Εδεμ*), auf daß Edem das Paradies, d. i. die Engel, für immer sehe. Die Engel dieses Paradieses werden [nämlich] allegorisch „Bäume" genannt.'[1] Durch diese merkwürdige Allegorie erklärt sich auf einmal auch, weshalb es, wie R. Šemuel b. Naḥman bekundet, ‚24 Arten Zedernbäume gäbe', obgleich, wie er selbst uns belehrt,[2] die Schrift deren doch nur sieben Arten kennt (Jes. 41:19). Während schon nach Ezechiel (31) die vornehmsten Bäume im Paradies Zedernbäume sind und diese in ps. 80:11 ‚göttliche Zedern' oder ‚Zedern Gottes' und in ps. 104:16 ‚Bäume Jahos' heißen, betrachtet nämlich R. Šemuel b. Naḥman alle Bäume im Hof Eden als Zedern,[3] und es stellt sich also heraus, daß mit

---

bemerkt, daß es deren wesentlich eine unendliche Menge gibt. — Im Manichäismus hat, entsprechend den 12 Göttern, die den Lichtkönig umgeben, der Geist der Finsternis ‚12 finstere Fürstlichkeiten' um sich; Müller, Handschriftenreste II 44 (1904), bei J. Scheftelowitz, Die Entstehung der manichäischen Religion und das Erlösungsmysterium, 1922, S. 52.

[1] S. Hippolyti etc. Refutationis Omnium Haeresium Libr. 10 quae supersunt, ed. L. Duncker et F. G. Schneidewin, Göttingen 1859, p. 219 f. — Elohim heißt das zweite und Edem das dritte unerzeugte Prinzip. Die 12 männlichen Engel steigen mit Elohim zum höchsten Gotte empor; die 12 weiblichen hingegen bleiben mit Edem hienieden auf Erden, wo u. a. eine dieser, nämlich *Ναάς* (= der Baum der Erkenntnis), Adam und Eva verführt.

[2] Im Namen R. Jonathans; in Gen. R. 15:1; Ex. R. 35:1; j. Kethub. 7:31[d]; über die 7-Zahl vgl. Roš haš. 23[a] und Parall.

[3] Als ‚göttliche Bäume' sollen sie nicht von der ‚Welt' verwendet werden; geschaffen seien sie für die ‚Wohnung' [Gottes in der Wüste] und für den Tempel, Gen. R. 15:1 und Parall.; vgl. auch H. Greßmann, Der Ursprung d. isr.-jüd. Eschatologie, Göttingen 1905, S. 105.

den ‚24 Arten Zedernbäume' genau dieselben Bäume gemeint sind wie mit den von Justin allegorisch gedeuteten 24 Bäumen des Paradieses.[1]

Noch sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß in der Pistis Sophia und in den sog. Büchern des Jeû — koptisch-gnostische Schriften, der Gnosis des Justin nahe verwandt — mehrmals 24 ‚Mysterien'[2] und auch häufig 24 ‚Unsichtbare'[3] oder 24 ‚Emanationen'[4] erwähnt werden, welche letztere sich im 13. Äon beim großen unsichtbaren Vater befinden.[5] In der Pistis Sophia[6] belehrt Jesus — nachdem er aus eigenem Antrieb sich dazu bereit erklärt hat — Maria Magdalena über ‚Art, Typus und Beschaffenheit' der 24 Emanationen. Zwar erfahren wir auf diese Weise u. a., daß das Licht, welches sie ausstrahlen, das Licht der Sonne 10.000mal an Stärke übertrifft; jedoch, irgendwelche Aufklärung über den astronomischen Ursprung dieser Abstraktionen, die uns ja besonders willkommen sein würde, bekommen wir hier leider nicht.

Die Erkenntnis, daß die 24-Zahl astronomischer Herkunft sei, führt zu der Frage, welche Sterne oder Sternbilder wohl gemeint sind. Weil die Hälfte am Nord- und die Hälfte am Südhimmel stehen (Diodor), zur Linken und zur Rechten (ps.-Clemens), an der inneren Seite des eiförmigen Firmaments (Plutarch),[7] und sie auf- und untergehen (Diodor),

---

[1] Auch auf Ex. R. 35:6 (zu 2 Mos. 26:15) sei hier hingewiesen: (Gott sagte zu Mose) ‚So wie du es oben [im oder am Himmel] siehst, mache es auch unten [auf Erden], wie es heißt: „aus Šittim-Bäumen, stehenden", d. h. so wie sie im Himmelsheer stehen. Wenn du es unten machst, wie es oben ist, so werde ich die obere Versammlung verlassen und meine Šekhina unter euch wohnen lassen. So wie oben Serafim stehen, so sollen auch unten Šittim-Bäume stehen; und so wie oben Sterne stehen, so [sollen] auch unten [Sterne stehen].'

[2] C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I *P*istis Sophia — die beiden Bücher des *J*eû — *U*nbekanntes altgnostisches Werk, Hinrichs'sche Buchh., Leipzig 1905; c. 1, 2, usw.; vgl. Register.

[3] a. a. O., P. c. 1 usw.; vgl. Register.

[4] *προβολαί*, P., a. a. O.; vgl. Register.

[5] a. a. O., P. c. 1, 29, 30; J. c. 52; U. c. 1; jedoch hier in der 11. Tiefe.

[6] a. a. O., P. c. 83.

[7] ‚Die 24 + 24 Götter Ormuzds und Ahrimans deutete man früher auf die 48 Sternbilder der alten Himmelskugel', E. Bischoff, Im Reiche der Gnosis usw., Leipzig 1906, S. 119.

mag man — gleich auszuführende Hinweise mit in Betracht ziehend — sie halten für die sämtlichen herrschenden Sternenfiguren am Himmelskreis, zumal da ja bei dieser Auffassung auch der (oben S. 250 festgestellte) symbolische Charakter der Zahl 24 auf einmal sich erklärt: den Begriff der Ganzheit, der Vollständigkeit oder Vollendung versinnbildlicht die 24 offenbar aus dem Grunde, weil sie die Zahl der ‚Richter des Alls' (Diodor) ist, die Gesamtsumme aller herrschenden Sternengestalten miteinander! — Jedoch wird uns nicht mitgeteilt, welche 24 Gestirne dann gemeint sind, und schwer zu entscheiden ist dazu die Frage, welches ihr Verhältnis zu den Tierkreisbildern war.[1] Hierfür ist es übrigens in erster Linie von Bedeutung zu er-

---

[1] Der oben angeführte Text Diodors (Bibl. Hist. II 31) weist anscheinend zweifellos aus, daß die 24 Sterne oder Sternbilder außerhalb des Tierkreises stehen (*μετὰ δὲ τὸν ζῳδιακόν*). Dementsprechend urteilt Fr. Boll (Aus der Offenb. Joh. usw. = Stoicheia, Studien zur Gesch. des antiken Weltbildes usw., Heft 1, Teubner, Leipzig 1914, S. 35): ‚Es sind nach Diodors Text wohl Sterne, die mit dem Zodiacus nördlich oder südlich von ihm aufgehen, also Paranatellonta, nicht Sterne im Tierkreis.' Dennoch fügt er gleich hinzu: ‚Übrigens gibt es tatsächlich auch im Tierkreis 24 Abteilungen, die *βαθμοί* (Stufen, gradus) heißen und bei denen Nord und Süd unterschieden werden.' Und überdies sind nach Boll (Sternglaube und Sterndeutung[3], Teubner, Leipzig-Berlin 1926, S. 141) ja ‚die Paranatellonta nicht nur Sternbilder, welche nördlich und südlich der Ekliptik mit deren einzelnen Abschnitten, seien es nun Tierkreiszeichen, Drittel oder Grade, heraufkommen, sondern auch Teile der Tierkreisbilder selbst'. Wie dem auch sei, es gibt gute Gründe, die Richtigkeit der Mitteilung, die 24 Sterne oder Sternbilder ständen außerhalb des Tierkreises, zu bezweifeln. In dem dem Berichte unmittelbar vorangehenden § 30 erzählt Diodor: ‚Unter den Einfluß dieser Planeten, sagen sie [d. h. die Babylonier], sei die Bewegung 30 anderer Sterne gestellt, welche sie die „beratenden Götter" (*βουλαῖοι*) nennen. Die Hälfte von diesen beaufsichtige die Räume über der Erde, die andere Hälfte aber die unter der Erde, und zwar sowohl das, was unter den Menschen, als auch das, was am Himmel vorgehe. Alle zehn Tage aber werde einer dieser Sterne als Bote von den oberen zu den unteren geschickt, und ebenso von denen unter der Erde einer nach oben, und dies sei ihre festbestimmte und in ewigem Kreislauf sich drehende Bewegung. Zwölf dieser Sterne nennen sie die „Herren der Götter", teilen einem jeden derselben einen Monat und eines der zwölf sogenannten Tierkreisbilder zu . . .' — Welche mit den 30 gemeint sind, ergibt sich, meiner Ansicht nach, deutlich aus Plutarchs Mitteilung (de Is. et Osir. 47), Oromasdes habe erst die sechs (Amesha Spenta's) und dann noch einmal 24 Götter geschaffen; denn

mitteln, weshalb sie gerade 24 an der Zahl gewesen sind. Nun denn, letzteres erklärt sich m. E. am besten durch die Annahme, 24 sei eine

---

Oromasdes selbst soll, nach Plutarch, in die Zahl der 30 nicht mitgerechnet sein. Auch im valentinianischen System ist die Zahl 30 der gesamten Äonen hochbedeutend, während zudem spätere syrische Schriften der 30 Götter und Göttersöhne Erwähnung tun, denen dann im persischen Kalender (und Kultus) die einzelnen Tage des Monats (von 30 Tagen) heilig sind (vgl. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1909, S. 341; auch Fr. Boll, Sphaera, Leipzig 1903, S. 316 und S. 330, wo ebenfalls über letztgenannte Mitteilung Diodors). Die 30 bei Plutarch sind nun unzweifelhaft dieselben Sterne oder Göttergestalten wie die 30 bei Diodor in § 30, und dies bedeutet also, daß gleichfalls die letzteren als die 6 + 24 zu denken sind. Jedoch, ist dem so, dann sind auch bei Diodor die 24 in § 30 wahrscheinlich als identisch mit den 24 in § 31 zu betrachten, so daß sich tatsächlich bei ihm unmittelbar nacheinander zwei mehr oder weniger von einander abweichende Mitteilungen über denselben Gegenstand finden; ein Ergebnis, dessen Richtigkeit erwiesen zu werden scheint durch die nachfolgenden weiteren Berührungspunkte der zwei Berichte: die Hälfte der Sterne oben, die Hälfte unten (§ 30), und: die Hälfte der Sterne zur Linken, die Hälfte zur Rechten, Sichtbare und Unsichtbare (§ 31); ‚beratende (*βουλαῖοι*) Götter' (§ 30) und ‚Richter (*δικασταί*) des Weltalls' (§ 31). — Kurzum, weil in § 30 die ‚12 Herren der Götter', dem unzweideutigen Wortlaut nach, zu den 30, sagen wir jetzt also: zu den 24 Sternen gehören und jene 12 über die 12 Tierkreiszeichen herrschen, da ist demnach offenbar u n r i c h t i g, was von Diodor in § 31 als Anschauung der Babylonier mitgeteilt wird, nämlich, daß die 24 Sterne ‚a u ß e r h a l b des Tierkreises' stehen. — Vielmehr ist man geneigt zu glauben, die 24-Zahl sei hier einfach eine Verdoppelung der 12-Zahl, die ja ‚ein Teil' derselben heißt (§ 30), so daß also von den 24 Sternen oder Sternengestalten je zwei gleich eines der 12 Sternbilder sind (vgl. unten S. 270). — Bei dieser Auffassung wird man um so weniger Bedenken tragen, unserer Meinung beizutreten, daß die 24 Sternbilder die sämtlichen Sterne am Himmelskreis bezeichnen; denn nicht nur ‚steht die Hälfte' der Tierkreisbilder ‚zur Linken und zur Rechten' und ‚oben und unten' und gehen sie ‚in ewigem Kreislauf' auf und unter; sondern der ursprünglichen Bilder erstrecken sich einige weithin nach Norden und andere nach Süden, während auch manche fern auseinander liegen und andere hingegen anderswo sich einander sehr nähern (Fr. Boll, Sphaera, S. 185, 320). Vgl. auch Midraš Tadše, wo (bei Jellinek, Beth Hamidrasch III, S. 164 f.) u. a. über die 12 Tierkreisbilder ausgesagt wird: ‚Widder, Löwe und Schütze erstrecken sich nach Norden; Stier, Jungfrau und Steinbock nach Westen; Zwillinge, Waage und Wassermann nach Süden, und Krebs, Skorpion und Fische nach Osten'; und Lucian, de Astrologia 6: ‚. . . (die Ägypter) teilten den ganzen Himmel mit allen seinen Planeten und Fixsternen in 12 Abteilungen, durch welche jene sich bewegen . . .'

Zeiteinheit, die, geradeso wie 12, 36, 70 (72) und 360 (365),[1] in Gestirnen am Himmel angeschaut wurde, die Objektivation[2] nämlich der 24 Stunden des Tages.[3]

Der Einteilung des Tages in 24 Stunden, die man schon früh in Ägypten gekannt hat,[4] geht in Babylonien, und wahrscheinlich auch in den angrenzenden Ländern, die Einteilung in 12 Stunden voran,[5] so daß damals eine babylonische Stunde gleich zwei unserer Stunden war.[6] Wann ungefähr — vielleicht unter ägyptischem, wahrscheinlich

---

[1] Die 12 Monate und die 12 Stunden, und die 12 Tierkreisbilder; vgl. u. a. Fr. Boll, Sphaera, S. 311 ff. — Die 36 Dekane als (Beherrscher der) Unterabteilungen der 12 Tierkreisbilder; vgl. Fr. Boll, a. a. O., z. B. S. 302, 320. — Die 72 (70) Wochen und die 72 Gestirne bei Plinius, N. H. II 110 (Fr. Boll, a. a. O., S. 389); vgl. über die 70 besonders: Steinschneider, Die kanonische Zahl der muhamedanischen Sekten und die Symbolik der Zahl 70—73, in ZDMG. IV, S. 145—170; S. Krauß, Die Zahl der biblischen Völkerschaften, Zeitschr. f. Alt. Wiss. 19 (1899) und 20 (1900); H. Greßmann, Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie usw., S. 165; W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis usw., S. 358 ff.; auch Religion des Judentums[3], J. C. B. Mohr, Tübingen 1926, S. 504; E. Bischoff, Babyl.-astrales usw., S. 41 f., 131 f. — Die 365 Tage und die 365(6) Throne (slav. Hen. 48:1), Fenster (Midraš Tadše, a. a. O.), Plätze, Schiffstaue (Meg. 6b; siehe oben S. 259); über 365 vgl. u. a. W. Bousset, a. a. O.; R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium usw., Bonn 1921, S. 176, Anm. 1.

[2] A. Jeremias, A. T. A. O.[3], S. 48: ‚In Wirklichkeit ist natürlich das Irdische an den Himmel versetzt. Aber die Theorie denkt es sich umgekehrt: das Vorbild ist am Himmel.‘

[3] Die im Test. Adami (Anfang) den 24 Horen zugeteilten Wesen ‚sind, wie sich aus der Natur der Dinge ohne weiteres ergibt, eben jene 24 Sterngottheiten, deren Umlauf die 24 Stunden des Tages abgrenzt‘, Fr. Boll, Aus der Offenb. Joh. usw., S. 36.

[4] Kultur der Gegenwart III 3:3, Astronomie, Leipzig-Berlin 1921, S. 78; Fr. Boll, Sphaera, S. 310.

[5] Kultur d. Gegenw., a. a. O., S. 28.

[6] Kultur d. Gegenw., a. a. O., S. 78, 97; Fr. Boll, Sphaera, S. 312 f. — Wann in Babylonien die Einteilung in 24 Stunden aufgekommen sei, ist nicht bekannt; Kultur d. Gegenw., a. a. O.; vielleicht nachdem man gelernt hatte, den Himmel auch unterhalb des Horizontes als kugelförmig zu betrachten (Anaximander; vgl. Kultur d. Gegenw., a. a. O., S. 31); anfangs hat man wahrscheinlich geglaubt, daß die Sterne, welche untergegangen waren, dem Horizont unten entlang nach ihren Aufgangsorten zurückliefen, mit welcher Meinung die Auffassung in Einklang war, die Nacht sei nur ein Anhang des Tages; Kultur d. Gegenw., a. a. O., S. 94. — Siehe auch Ed. Mahler, Handbuch d. jüd. Chronologie, G. Fock, Leipzig 1916, S. 9 f.

aber unter persisch-babylonischem Einflusse[1] — die Einteilung des Tages in 24 Stunden bei den Juden aufgekommen ist, erhellt aus der Tatsache, daß die Vorliebe für die Zahl 24 zum ersten Male sich beim Chronisten bemerkbar macht. Sogar für die geringeren Zeitabschnitte macht seitdem die Zahl 24 sich als Einteilungsprinzip geltend; die sexagesimale Zeiteinteilung: 60 Minuten, 60 Sekunden und 60 Tertien[2] ignorierend, lehrt nämlich Rabbi (T. Berakh. 1 : 3), der עונה[3] sei der 24. Teil einer Stunde (שעה); die עת[4] der 24. Teil eines עונה; und der רגע der 24. Teil einer עת.[5] — Von wesentlicher Bedeutung aber ist es, daß, seit der neuen Tageseinteilung, man die 24 als Zeitmaß auch am Himmel hat angeschaut und lokalisiert;[6] und da die Einteilung in 24 Stunden schließlich bedeutet, daß jede der sonstigen 12 Stunden halbiert wurde, so haben folglich wahrscheinlich auch beider Bilder am Firmament einander entsprochen, so daß tatsächlich die 24 Sterne oder Sternengestalten und die 12 Tierkreisbilder irgendwie als identisch zu betrachten sind.[7]

---

[1] In Ägypten ist die Einteilung des Tages in 24 Stunden alt; was die Astronomie betrifft, wurden aber die Juden vor allem von den Babyloniern beeinflußt.

[2] Dieser kleineren Zeiteinheiten haben sich nur die Astronomen bedient; Kultur d. Gegenw., a. a. O., S. 78, 97; die ungleiche Dauer der Tagesstunden einerseits und der Nachtstunden andererseits ist ursprünglich; Kultur d. Gegenw., a. a. O.; Fr. Boll, Sphaera usw., S. 96, 310.

[3] עונה bedeutet auch: 12 astronomische Stunden, d. h. bei uns: ein Tag oder eine Nacht; j. Ab. Z. 45[b]; b. Ab. Z. 75[a]; Nidd. 65[a] usw.; vgl. M. Jastrow, Dictionary of the Targumim, &c., s. v.

[4] עת bedeutet auch: Zeitdauer von 24 Stunden; מעת לעת, Nidd. 1:1; Ḥull. 51[b]; Zeb. 74[b]; vgl. M. Jastrow, Dictionary, &c., s. v.

[5] Vgl. Berakh. 7[a]: ‚Wieviel ist ein רגע? $\frac{1}{58848}$ כמה einer Stunde; ... wie lange dauert ein רגע? So lange, als es dauert רגע zu sagen'; vgl. M. Jastrow, Dictionary, &c., s. v.

[6] Die 24 ὡρονόμοι des Himmelskreises (Procl. in Anal. Sacr. V 2, p. 168 Pitra; Bouché-Leclercq, Astr. Gr. 217,9), zitiert von R. Eisler, Orph.-Dion. Mysteriengedanken usw., 1925, S. 14, Anm. 2; denen wohl wieder die 24 Tiere [ζῴδια des Zodiakus] des von Eisler, ebenda S. 14, erwähnten byzantinischen Freskos entsprechen.

[7] Die am Himmel objektiv angeschauten Stunden, die bekanntlich von den Ägyptern mit Götternamen bezeichnet wurden (F. Dornseiff, a. a. O., S. 88), sind die 12 Stunden des Tages und die 12 Stunden der Nacht; vgl. die im Text

Die Einteilung des Tages in 24 Stunden wird bei den Juden

---

erwähnten Belege für die 2×12 Sterne oder Sternfiguren: zur Linken und zur Rechten, nördlich und südlich, in den Himmel aufstrebenden und auf Erden verweilenden. — Merkwürdig ist die talmudische Anschauung, der Tierkreis (גַּלְגַּל) umkreise die Erde in 24 Stunden wie ein ‚Rad'; Pesaḥ. 94[b], vgl. Raschi z. St.; B. Bathra 74[a]; vgl. E. Bischoff, Babyl.-astrales usw., S. 157. Die Manichäer haben von dem Tierkreis als ‚Schöpfrad mit 12 Eimern' (E. Bischoff, Im Reiche der Gnosis usw., Leipzig 1906, S. 61), von den ‚seelenschöpfenden Eimern' des auf- und absteigenden Tierkreises gesprochen (Fr. Boll, Sternglaube und Sterndeutung[3] usw., S. 77); und in der Schule R. Ismaels wurde gelehrt, das ‚Menschenlos sei wie ein gilgal, das sich in der Welt drehe', Šabb. 151[b]; Ex. R. 31 Anf., zu 2 Mos. 22 : 24; ibid. Mitte, zu 2 Mos. 22 : 24 f.; Lev. R. Anf., zu 3 Mos. 25 : 39; Ruth R., zu 2 : 19; Tanḥuma Mišpatim 15, zu 2 Mos. 22 : 24. Es darf demnach nicht wundernehmen, daß R. Eisler (Orph.-Dion. Mysteriengedanken usw., 1925, S. 86—92), seine anderen Belege aus der Antike beibringend, zur Erläuterung der bisher unverstandenen Stelle im Jakobusbrief (3 : 6: *τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως*, ‚das Rad der Geburt') die Möglichkeit einer astralen Deutung in Erwägung zieht; vgl. auch über ‚das Rad der Geburt' (Jak. 3 : 6) den eingehenden Exkurs von G. Kittel (Die Probleme des palästinensischen Judentums und des Urchristentums = Beiträge z. Wiss. v. A. u. N. T., III. Folge, Heft 1, W. Kohlhammer, Stuttgart 1926, Beilage I, S. 141—166), der jedoch die Frage einer etwaigen astralen Deutung nicht einmal berührt und also die Bemerkungen Eislers über den Gegenstand wohl noch nicht gekannt hat.

Es liegen wohl keine Gründe vor, bei der am Himmel lokalisierten 24-Zahl an die 24 Halbmonate zu denken, welche übrigens ebenfalls planetarische Einheiten sind (E. Bischoff, Babyl.-astrales usw., S. 125) und deren entsprechender Platz im Tierkreis ja der nämliche wie der der 24 Stunden ist.

In Ägypten observiert man im Altertum die Sterne während 12 Nächte jedes Halbmonates, und folglich sind ‚es je 24 solcher Teile ... aus denen eine vollständige Sternentafel sich zusammensetzt' (A. Ermann-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, J. C. B. Mohr, Tübingen 1923, S. 402).

Vom Tierkreis rührt wahrscheinlich auch die symbolische Zahl 22 her. Statt der 12 Sternbilder wird im Altertum auch öfter der 11 Erwähnung getan; wie A. Jeremias (A. T. A. O.[3] 1916, S. 10, 330) meint: ‚weil immer eins in den Sonnenstrahlen verschwunden ist', jedoch, wie Fr. Boll (Sternglaube und Sterndeutung[3] usw., S. 106) uns belehrt: ‚weil „in alter Zeit" (Gilgamesch-Epos) und vor Plato (das elfteilige Götterheer in Phaedrus, p. 246) das Sternbild der Waage noch nicht in den Tierkreis gekommen war'; vgl. auch Kultur d. Gegenw., a. a. O., S. 23; Fr. Boll, Sphaera usw., S. 166 f., 343 f. Wie dem sein mag, die Verdoppelung der Stundenzahl führte in diesem Falle zur 22-Zahl; und dieser Erklärung der 22-Zahl entspricht dann auch die Vorstellung der Pistis Sophia (oben, a. a. O., c. 29), daß in die 24 Emanationen ursprünglich auch die gefallene

die geläufige, als die Einteilung Israels in 12 Stämme[1] bereits ihre Bedeutung verloren hat. Daß hierdurch die Zahl 24 als symbolische Zahl leichter Eingang findet, versteht sich von selbst; was zudem hinlänglich bewiesen wird durch die nunmehr eingeführte Einteilung — nicht in 12, sondern — in 24 Abteilungen erst der Priesterschaft, sodann auch anderer Gruppen und schließlich sogar des ganzen Volkes Israel.

Wie sich ergeben hat, haben im Altertum namentlich die Juden die Zahl 24 als ein ideales Maß betrachtet,[2] und als solches ist diese

---

Pistis Sophia und ihr ‚Genosse' (*σύζυγος*) gehören, d. h. also — wie eine Vergleichung mit dem System der Barbelogenesis bei Irenäus tatsächlich ausweist —: es sind wesentlich die 22 + die Pistis Sophia und ihr ‚Genosse', aus denen die 24-Zahl der Emanationen sich zusammensetzt (vgl. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis usw., S. 60 f.). — Frage: ‚Wenn der seltsame Name מיטטרון Metatron, wie man meist annimmt, wirklich auf ein allerdings völlig barbarisches *μετάθρονος* (statt *σύνθρονος*) zurückgeht und „Throngenosse" bedeutet' (Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, J. C. Cotta's Buchh., Stuttgart-Berlin 1925, II, S. 341) sollte da vielleicht der *μετάθρονος* identisch mit dem *σύζυγος* sein und demnach jene der Gottheit so nahe verwandte Gestalt einer astralen Deutung erheischen? Achēr sah im Paradies neben Gott den Metatron sitzen, und er äußerte sein Erstaunen darüber, daß es zwei höchste Wesen gäbe, Ḥagiga 15[b]; Metatron führt auch den Namen Gottes ששמו כשם רבו, Sanh. 38[b]; wohl auf Grund von 2 Mos. 23 : 20 f., das man auf ihn bezog (Vs. 21: ‚in dem mein Name ist'); jedoch siehe W. Bousset, Religion des Judentums[3], Tübingen 1926, S. 355 f.

Über den Ursprung des (22buchstäbigen hebräischen) Alphabets siehe, außer den Schriften, erwähnt von F. Dornseiff (Das Alphabet in Mystik und Magie[2], Teubner, Leipzig 1925, S. 5 f., 90 f.): E. Praetorius, Über den Ursprung des kan. Alphabets, 1906; R. Eisler, The introduction of the Cadmeian Alphabet in the Aegean World in the light of Ancient Traditions and Recent Discoveries (Journal of the Royal Asiatic Society, 1923, p. 35—78; 169—207); Kurt Sethe, Der Ursprung des Alphabets, Die neuentdeckten Sinai-Inschriften usw., Berlin 1926; B. L. Uhlmann, The origin and development of the Alphabet, Amer. Journ. of Archaeology (31) 1927, p. 311—328.

[1] Daß ein Zusammenhang besteht zwischen der 12-Zahl der Stämme Israels und der 12-Zahl der Tierkreiszeichen ist wahrscheinlich. In Midr. Tanḥuma ויחי 16 heißt es mit klaren Worten, die 12-Zahl der Stämme Israels gründe sich ‚auf die Weltordnung, denn der Tag hat 12 Stunden, die Nacht 12 Stunden, das Jahr 12 Monate und der Tierkreis 12 Sternbilder'; vgl. E. Bischoff, Babyl.-astrales usw., S. 52 ff.

[2] Wie tatsächlich die Kabbala tut, die unsere Zahl durch den Zahlenwert des hebräischen Wortes כד = Gefäß, Behälter (כ = 20, ד = 4) als Symbol des

Zahl bei ihnen beliebt geworden, weil sie ein bekanntes Maß der Weltordnung war, welche man wahrnehmen konnte am Himmel. Und dies deutet unverkennbar darauf hin, daß die Menschen damals unter dem tiefen Eindrucke der Herrschaft der . . . Zeit[1] gestanden haben als einer allwaltenden objektiven Macht;[2] ein Beweis, daß man vertraut gewesen ist mit der persisch-babylonischen Weltanschauung, die ja auf das talmudische sowohl als auf das hellenistische Judentum in hohem Grade eingewirkt hat.

In einem Aufsatz über ‚die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums‘, im Jahre 1925 in der Zeitschr. f. d. Alttest. Wissenschaft erschienen, äußerte H. Greßmann sich folgendermaßen (S. 6; vgl. S. 12): ‚Es gilt . . . das Wesen der astral gefärbten iranisch-

---

Maßes bewertet; E. Bischoff, Die Mystik und Magie der Zahlen (Arithmetische Kabbala), Berlin 1920, S. 227. — Als ein ideales Maß ist die 24 in Gebrauch gekommen bei der Bestimmung der Feinheit des Goldes: die Mark als Einheit des Edelmetallgewichtes wurde beim Gold verteilt in 24 Karāt (arab. قِيرَاط, griech. *κεράτιον*, d. i. der getrocknete Same des Johannisbrotes, womit man in Afrika das Gold zu wiegen pflegte. — Enzyklopädie des Islām (1927), S. 1101[a], s. v. Ḳirāt: ‚Als Rechnungsmünze bedeutet Ḳ. immer $\frac{1}{24}$ Dīnār . . .; so schon in den ägyptischen Papyri‘. — Nach j. Qidd. 1:1; Meʿila 6:4 wäre der Silberdenar der $\frac{1}{24}$ Teil des Golddenar; s. jedoch S. Krauss, Talm. Arch. II, S. 714, Anm. 649). — Und als ein ideales Maß ist die Zahl vielleicht ebenfalls ursprünglich gemeint, wo es bei den nördlichen Buddhisten heißt, die Lehre des Buddha sei nach dessen Tode innerhalb einer Reihe von 24 Nachfolgern im Lehramte gewissermaßen fortgeerbt, in Übereinstimmung mit einer Prophezeiung des Buddha, daß ‚nach seinem Eingang in das Nirvāna 24 verehrenswürdige Männer in der Welt erscheinen und seine Lehre weiter übermitteln sollen‘. ‚Manche vermuten, die 24 *tīrthaṅkara* oder „Furtfinder“ der Jainasekte, die immer die Erlösungslehre wieder erneuern sollen, seien hier Vorbild gewesen‘; Lehrbuch der Religionsgeschichte, begründet von Chantepie de la Saussaye, herausgeg. von Alfr. Bertholet und Edw. Lehmann, 4. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen 1925, S. 243. — Ob etwa auch hier babylonisch-persische Einflüsse eingewirkt haben, muß dahingestellt bleiben.

[1] ‚So wollte die Natur Jahr und Monate und Tage und Stunden nach den Zeichen des Tierkreises gezählt wissen, damit alle Zeit auf alle Sternbilder [der Ekliptik] verteilt sein sollte (sic annum mensesque suos natura diesque atque ipsas voluit numerari signa per horas, omnia ut foret divisum tempus in astra)‘, Manilius, Astronomica, III 520 sq., bei Fr. Boll, Sphaera usw., S. 335.

[2] Damascius, de prim. princ. 125, p. 384 Kopp: ‚Die Magier und das gesamte arische Völkergeschlecht nennen, wie auch Eudemos [aus Rhodos, Schüler des

chaldäischen Mischreligion schärfer als bisher zu erfassen, da sie es gewesen ist, die das Judentum durch Anregung und Widerspruch aufs tiefste beeinflußt hat.‘[1] Als ein Beitrag zur Förderung unserer Kenntnis dieses ‚astral gefärbten‘ Judentums will dann auch obige Abhandlung in erster Linie betrachtet sein.

Aristoteles] schreibt, das einheitliche Urwesen die einen Raum, die anderen Zeit [gesperrt von A. W. Gr.]‘; bei Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums usw., 1925, II, S. 85. — Man denke auch an Zrvan akarano, Äon, Kronos-Chronos, Helios, die in späteren Zeiten als identisch betrachteten Prinzipien oder Göttergestalten. — Hat bereits Philo Alex. die persische Idee der Unendlichen Zeit gekannt? Bei Gen. 1:100 schreibt er (Mangey II 72): ‚Tempus (ut Cronus, s. Chronus) ab hominum pessimis putatur deus . . .‘ — Platon im Timäos [38 a]: die Zeit ist das bewegliche Bild der Ewigkeit, das sich durch den Wandelgang der Gestirne [der ‚sichtbaren Götter‘] realisirt; K. Rosenkranz, Wissenschaft der logischen Idee, I Metaphysik, Bornträger, Königsberg 1858, S. 103.

[1] Vgl. auch H. Greßmann, Die hellenistische Gestirnreligion = Beihefte zum Alten Orient, 5, 1925, S. 27.

The Hittite System of Land Tenure in the Second Millennium B.C. (saḫḫan and luzzi).[1]

By

Knud Fabricius, Copenhagen.

It is to the second millennium B.C. that the oldest extant laws of the world, Ḫammurabi's Code (with its precursor, the Sumerian civil law), and the Hittite and Assyrian laws must be referred. It is hardly accidental that we find nothing similar for Egypt, for this phase of the development is due to the Semitic tribes. From Babylonia the movement spread to the non-Semitic peoples, primarily to the Hittites in Asia Minor who, during the last twenty years, have attracted so much attention because here, for the first time in the history of the world, we note the appearance of an Indo-European element among the peoples.

The Hittite Code is inscribed in Babylonian cuneiform on a few of the many thousand clay tablets found in 1906 by H. Winckler in the ancient royal archives at Boghaz-Keui in eastern Asia Minor. It is undated. Fr. Hrozny refers it to the reigns of the famous Hittite kings Šubbiluliuma and Muršil II (c. 1390–1310), H. Zimmern dates it a hundred years later, but E. Cucq[2] calls attention to the circumstance that, according to § 5, the law only refers to the mother country Ḫatti on the Halys and the allied states Pala (to the east of it) and Luja (or Arzawa) in western Cilicia. He concludes from this that Hittite dominion had not as yet at this period been extended

[1] This paper was read at the VIth International Historical Congress in Oslo, August 1928.

[2] Nouv. rev. hist. de droit 1924, p. 384.

to Syria—this did not happen until after 1390. If we may venture to accept this conclusion, from which important inferences may be drawn, the law must date from a period when the Hittite empire was firmly established in Asia Minor, and the warlike mountain tribes had not yet crossed the Taurus range to attack the northern part of ‚the fertile crescent'.

Philological investigation of the relics of Hittite civilization has shown that the population of this empire consisted of various strata. According to Ed. Meyer,[1] the substratum, the so-called Proto-Ḫatti, were autochthones of Asia Minor, while Bilabel[2] thinks that they immigrated from the Balkan Peninsula at about the middle of the third millennium. He supposes that the Indo-European ruling class, the ‚Hittites' or ‚Kanešians' came from this place, too, whereas, in Meyer's opinion, the Indo-European Hittites immigrated from the east, crossing the Caucasus from the steppes of Central Asia, whence he supposes them to have brought the knowledge of the horse and the cart. He dates this immigration in the same period that Bilabel has for their crossing from the Balkan Peninsula, viz. c. 2500.[3] It is of no importance to our main subject which of the two authors is right in this question, but they both agree that later on, but before the writing down of the law, a third element immigrated into the land of Hittites, viz. the bands of Aryan mercenaries mentioned in § 54 of the law under the designation of Manda and Šala warriors. They probably came from the east, directly or indirectly from Bactria.

This is not the place to go more closely into the political history or civilization of the Hittite empire. I must confine myself to the facts that we meet with the empire for the first time when it conquers Babylon c. 1750 B.C., and that, in the succeeding centuries, it passed through the usual periods of prosperity and decline common to all empires in general and to Asiatic empires in particular, until its

---

[1] Gesch. d. Altertums II, 1, 1928, p. 5.

[2] Gesch. Vorderasiens und Äg. 1600—1100, p. 247 (in Bibl. d. klass. Altert. Wiss. III).

[3] L. c., p. 23.

last and most considerable expansion in c. 1400, when it conquered the regions on the upper Euphrates, and Syria as far as Kadeš, where the famous battle with the Egyptian king, Rameses II, was fought in 1294 (according to Meyer's chronology). A hundred years later followed the destruction of the empire during the great migration of the peoples which extended both to Asia Minor and to Egypt. In the course of these centuries the Hittite empire had developed that considerable and remarkable civilization which has so attracted the attention of historians in our day, and with a single, but especially significant, relic of which we shall here occupy ourselves. The Hittite law has been admired for the remarkably humane tendency characterizing it in contrast with the laws of the Semites. In this Ed. Meyer[1] sees an Indo-European contribution. The law has, however, only been more thoroughly studied by two enquirers, the Frenchman E. Cucq and the German Ed. Meyer, and this is true especially of the principal part of it, the provisions concerning land tenure. The interest attaching to these from a general historical point of view is presumably so great that a historical investigation of them will be justifiable even at this congress.

The following are the provisions which interest us in the present connexion:

The Hittite Code.

§ 40.

If a weapon-man [KV-man] disappears, and a vassal [ILKV-man] comes, and the vassal says: ‚This be my service-of-arms [KVLI-me-it], and this be my fief-service [šaḫḫan]!', then he cultivates the field of the weapon-man, and he accepts the service-of-arms, and he does the fief-service. If he refuses the service-of-arms, then he loses the vacant field of the weapon-man, and the inhabitants of the town cultivate it. If the king gives (them) a prisoner of war, then they transfer the field to him, and he becomes a weapon-man.

§ 41.

If a vassal disappears, and a weapon-man comes, and the weapon-man says: ‚This be my service-of-arms, and this be my fief-service!', then he cultivates the field of the vassal, and he accepts the service-of-arms and he does the fief-service.

---

[1] L. c., p. 518.

If he refuses the fief-service, then they transfer the field of the vassal to the palace, and the fief-service is dropped.

§ 42.

If a man hires a person, and this person goes into the camp (aign) [la-aḫ-ḫa] ...

§ 46.

If in a town a man accepts fields as fief-gift [šaḫḫan ivaru], then, if the fields are given to him entirely [da-b/pi-an], he does service [luzzi]; if the fields are given to him only partially, he does no service, but the members of his father's ,house' do it.

If he accepts the fields of the proprietor of the gift [ivaru] as service-of-arms, or if the inhabitants of the town give the field to him, then he does service.

§ 47 A.

If a man accepts fields as king's gift, he does no service [luzzi]; the king takes bread from the table and gives it to him.

§ 47 B.

If a man acquires the whole [ḫu-u-ma-an-da-an] field of a weapon-man, he does service [luzzi]; and if he only acquires much [me-ik-ki] field, he does no service. But if he accepts the field as service-of-arms, or if the inhabitants of the town give it to him, then he does service.

§ 48.

A watering-man (?) does service [luzzi] ...

§ 50.

The inhabitants of the towns of Nêrik, Arinna and Ziplanda, the priests of all towns, their ,houses' are free, and their partners do service [luzzi] ......

§ 51.

Formerly also the ,houses', the partners and the relatives of the weavers of Arinna were free, but nowadays (only) the ,houses' are free, the partners and the relatives do fief-service [šaḫḫan] and service [luzzi]. In Ziplanda it is in the same way.

§ 52.

(Obscure.)

§ 53.

If a weapon-man and his partner live together, but afterwards quarrel and break up their household; if their household consists of 10 persons, the weapon-

man takes 7 persons, and his partner 3. They divide the oxen and the sheep of their household proportionately.

If a man has accepted a king's gift by tablet, and if they divide the field in question, of the king's gift too the weapon-man takes two thirds, and his partner one third.

§ 54.

Formerly the Manda-warriors, the Šala-warriors, the warriors of the towns of Tamalki, Ḫatrâ, Zalpa, Tašḫinia and Ḫemuva, the archers, the spear-makers, the pages and the Karuḫališ-men did neither service [luzzi] nor fief-service [šaḫḫan].

§ 55.

When the inhabitants of the town of Ḫattušaš, the vassals, came, they assured the father of the king: ‚None of these renders payment [kuššan], and to us they say: You are (only) vassals!' The father of the king said in the assembly [tu-li-ia-áš]: ‚Go and cultivate (fields)! As you are vassals, so you shall be treated.'

§ 56.

(From the obligation) of castle-guarding (during) a royal campaign and of plucking (grapes in) the vineyard none of the metalworkers is free; the gardeners do the whole service (luzzi).

The later law.

A

§ XXXVI (= § 47 A).

If a man accepts a field as king's gift, he does the service [luzzi]; but if the king exempts him, he does no service.

§ XXXVII (= § 47 B).

If a man acquires the whole [ḫûmandan] field of a weapon-man, but the proprietor of the field disappears, then he does the fief-service [šaḫḫan], which the king prescribes to him. But if the proprietor of the field is alive, or if there is a ‚house' of the proprietor, whether in this or another country, then he does no fief-service.

B

§ XXXVIII (= § 46).

If in a town a man accepts a field as fief-gift [šaḫḫan ivaru], if the field is given to him entirely [ḫûmanza], he does service [luzzi]; if the field is not given to him entirely, he does no service, but the members of his father's ‚house' do it. If the field of the proprietor of the gift (is) vacant, or if the inhabitants of the town give the field to him, then he does service.

§ XXXIX A (= § 47 A).

If a man accepts a field as king's gift, then he does service [luzzi] of the field; if the palace exempts him, then he does no service.

§ XXXIX B (= § 47 B).

If a man acquires the whole [ḫumandan] field of a weapon-man, they ask the king, and what service [luzzi] the king prescribes, that he does; if he only acquires part (strictly: more than somewhat = kuella para) of the field, he does no service. If the field is vacant, or if the inhabitants of the town give it to him, then he does service.

From the very first clauses (40 and 41) it appears that there are two main categories of land in the state, viz. the land belonging to the city and the land belonging to the palace. According to the first clause, unoccupied KV-land reverts to the city, according to the next clause, unoccupied ILKV-land reverts to the palace. But it further appears from clauses 46 and 47 B that only part of the land belonging to the city is KV-land. City-land may either belong to ordinary citizens or to KV-men. And from the same paragraphs we see that all land is subject to a kind of matriculation, ‚whole fields' being mentioned (dab/pian, ḫumandan), by which must presumably originally have been meant the plot necessary for the maintenance of a whole household. We have here a similar conception to the Carolingian ‚mansus', the Anglo-Saxon ‚hide', the old German ‚hufe', and the Scandinavian ‚bol'. In contrast with these ‚whole fields' the same clause mentions ‚part of a field' (t/depauieš) or ‚much field' (meikki).

Now the same clauses show us that ‚whole fields' were charged with a burden ‚luzzi', followed by the verbal form ‚karapzi' (in the later law also ‚issai'). According to Hrozny,[1] this term perhaps literally means ‚take', but it is evidently used here in the derived sense of ‚yield'. However, it appears from the same clauses that the KV-man is to do ‚luzzi' even if he merely owns ‚part of a field' or ‚much field', and that this is the case, too, with the citizen whom his fellow-citizens charge with this duty. This is the central point of these clauses, I can hardly lay enough stress on this fact. ‚Luzzi' is, however, mentioned in other paragraphs of the law, where there is spoken of exemption from it. Clause 47 A states that just

[1] Code Hittite, p. 39, note 30.

as a certain part of the city-land is KV-land, the king may at any time transfer part of it as a ‚royal grant' (king's gift) by the ceremony of handing bread to the new owner. The latter will then be entirely exempt from ‚luzzi', and this would seem to mean that he becomes a member of the royal household with special duties, probably of a military kind. At this point the parallel of the Anglo-Saxon ‚hlaford' and his ‚hlafæta' at once suggests itself. But the term ‚royal grant' (king's gift) is also used in another sense, viz. in the second part of clause 53, about the transfer of land by the king by means of a tablet (written document), cf. Anglo-Saxon ‚bocland'. Since, according to the clause, this only takes place to a KV-man, we may perhaps infer that this kind of ‚royal gift' is not exempt from ‚luzzi'. Also certain classes of society were exempt from ‚luzzi', viz. according to clauses 50 and 51, the inhabitants of the sacred cities of Nêrik, Arinna, and Ziplanda (among whom especially the weavers of the last two cities are mentioned), besides the priests in all cities. It is, however, pointed out that this exemption has in the course of time been restricted to apply only to the persons in question and their ‚houses' (from clause 46 it appears that this term must be understood to mean ‚households'). On the other hand, according to clause 54, the foreign mercenaries, special arms such as the archers, weapon smiths, court pages, and the (still unexplained) karuḫališ-men, had lost the freedom from duty they originally enjoyed, while, according to clauses 48 and 56 watering-men (?) and gardeners do ‚luzzi', the latter for the metal workers when these are on guard at the castle.

It now remains to examine more closely the position of the KV-man. This term is unanimously translated ‚weapon-man' by philologists (Hrozny, Zimmern, and Friedrich), and in the following we shall assume this translation to be correct.[1] That the term indicates a

[1] It cannot be passed over in silence, however, that KV (^{GIS}KV) may possibly be employed here in the general sense of ‚implement', not in the more special sense of ‚weapon'. This would seem to appear from the list of temple furniture of the Tešup temples (Bo. St., 3 H., p. 5 ff.) according to which there is e.g. at Wattarwa an object of copper in the hand of a male statue which does not seem

man liable to special military service appears not only from the name, but also from clause 42, according to which all are liable to the ordinary military service.[1] We must then ask again what we are to understand by ‚luzzi'. As we saw, the KV-man is always liable to this duty, but the ordinary citizen only when he owns land of a certain size. Since now it seems inconceivable that, in addition to the special military service, the weapon-man should be charged with still more public burdens (taxes, public work, &c.), ‚luzzi' must evidently be part of this special duty of military service. For why should the weapon-man be burdened with more taxes than ordinary citizens? For the present we can get no nearer to a solution of the problem. ‚Luzzi' may be conceived to be certain kinds of work connected with military service, such as the work at fortifications, roads, and bridges (according to a later term in England ‚trinoda necessitas'). It is possible, however, that ‚luzzi' may mean liability to military service outside the boundaries of the country, as we meet with it later on in the Scandinavian concept of ‚Leding' (foreign service).

The contrast to ‚luzzi' is the other burden, ‚šaḫḫan', to which, according to clauses 40–41, the ILKV-man or he who becomes an ILKV-man is liable, and which, consequently, lapses when the land reverts to the palace. For, as we saw above, ILKV-land belongs to the palace, and from this fact alone it follows that this duty must be of a private nature in contrast to ‚luzzi', which is a public burden. But of course, only part of the palace-land is ILKV-land, just as only part of the city-land is KV-land. Evidently the ILKV-man, like his namesake in Babylonia, where we meet with the term under

---

to be a weapon. When we read in the famous Telebinuš-inscription dating from c. 1700 about some rebels:—‚I made them farmers, I took their weapons from their hips and laid a y(oke) on them' (AO XXIV 3, p. 9), this also does not seem to agree with § 40 of the law, according to which a prisoner of war may become a KV-man, if by KV-man we are to understand a weapon-man. The interpretation of KV-man as ‚implement man', i.e. a peasant liable to labour, does not seem to me very probable, still both conceptions of ‚luzzi' would agree fairly well, viz. as work of one sort or another in the service of the state.

[1] At any rate to go into camp.

the Amorite dynasty (e.g. under Ḫammurabi c. 1950), may be regarded as a kind of vassal, if only we do not by this term understand the European conception from the Middle Ages, when ‚feudalism' meant that the peasants were socially, economically and hereditarily tied to the land for the benefit of a military class of landed proprietors, who had also taken over the chief functions of the state. There is no question of this either in Babylonia or in the Hittite realm. The duty to which the vassal is liable is thus ‚šaḫḫan', which, in contrast with ‚luzzi', is followed by ‚issai' = does. That this duty cannot be the military service itself appears clearly from clauses 54 and 55, according to which the foreign mercenaries and other warriors, who had previously been exempted, are compelled to undertake it under the king's father. Evidently the institution of ‚šaḫḫan' dates farther back than the immigration of the Manda-warriors.

This feudal system was, however, imitated by the private landowners, who, according to clause 46, may parcel out their land into ‚fief-gifts' (šaḫḫan ivaru).[1] In that case the land is, however, still charged with ‚luzzi' according to the ordinary provisions applying to the landed property of cities. Thus the word ‚šaḫḫan' is used in two senses. When standing alone, about feudal duties (works on the royal domain), when compounded with ‚ivaru', about fiefs. In the latter case it is followed by the verb ‚dâwwar' (= make over) in the case of the giver, and by ‚ḫarmi' (= take over) (according to Hrozny[2] etymologically related to Gr. χείρ = hand) in the case of the recipient.

As will be seen, the duties, according to Hittite law, attach partly to persons and partly to the land. An ILKV-man does šaḫḫan, not only for a fief, but also for a KV-field, which he accepts.[3] Conversely,

[1] For the word ‚ivaru' see F. Sommer in Boghazköi-Studien, 7 H., p. 62 and Hrozny, ibid., 1 H., p. 7, note 1.

[2] Bo. St., 2 H., p. 166.

[3] It was only according to the later law that the king could impose šaḫḫan on KV-land not belonging to an ILKV-man (§ XXXVII). In Arrapḫa (Kerkūk) to the East of Tigris we find in the 14th century another line of evolution, so that the vassal who abalienates his fief still keeps his duty of fief-service. This is

a KV-man does military service for an ILKV-field, and the ILKV-man is exempt from ‚luzzi' for the KV-field he takes over. Connected with the duties is the question what kind of proprietory rights prevailed in the country. I cannot agree with Cucq [1] when he sees traces of an original communal ownership in clause 6, according to which the city within whose precincts a person has been killed by some other unknown person must give up a field of a certain size to the heir of the deceased, for this provision of collective responsibility is sufficiently explained by the character of the city as a family city. The same evidently applies to clauses 46 and 47 B, previously mentioned, according to which the inhabitants of the city may decide which person out of their midst is to take upon himself the position of weapon-man. Nor can I agree with this investigator when he considers it obscure whether the law mentions family-ownership or individual ownership. In my opinion it is decidedly the latter which is mentioned. For surely, individual ownership is not restricted by the fact that, according to clause 46 (XXXVIII), the members of the father's household are bound to do ‚luzzi' instead of the son who has not got a ‚whole field'. At the utmost we may conclude from this that, at an earlier period, the proprietory rights of the ‚greater family' have prevailed (Schmidt and Koppers' ‚vaterrechtlicher-großfamiliarer Kulturkreis'), and that, when these were abolished, certain mutual obligations between the individual and his family continued to exist. If thus the individual was aided by his family in performing ‚luzzi', conversely, it is probable that the family had the reversion of the land belonging to its members, as we know it from the Norwegian ‚Odelsret' (allodial rights). The Hittite Code, however, finds no occasion to mention this.

I must, however, particularly criticize E. Cucq's conception of the mutual relations of the KV-man and the ILKV-man, it being

---

another form of disorganization of feudalism (P. Koschaker, Neue keilinschriftl. Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit: Abh. der sächs. Ak. der Wiss. XXIX, Nr. 5 p. 60 ff.).

[1] Nouv. rev. hist. de droit 1924, p. 396.

utterly at variance with the results arrived at above. According to his conception the ILKV-men, like the Babylonians of the same name in Ḫammurabi's Code, had the duty to cultivate the fields of the KV-men, i.e. the warriors, during their absence, and to discharge the obligations connected therewith, e.g. villeinage. The ILKV-man himself was, in Cucq's opinion, exempted from military service, but while, in Babylonia, his position was hereditary, it could, according to the Hittite Code, be transferred to the warrior, or vice versa.

Already a simple consideration of Cucq's view must give rise to serious doubts. The law mentions (in §§ 40–41) that any KV-man or ILKV-man may claim vacant fields and not only the particular person belonging to the field in question. Further, whence should the state get its soldier, if in the meanwhile he had taken over the position of the civil ILKV-man and so, in Cucq's opinion, had to stay at home and cultivate the land? Conversely, what is the duty of the soldier when there is no war going on? Further, how can the two parcels of land revert to the palace and the city respectively, as long as there is still either a warrior or an ILKV-man on them? Finally, why does the first clause mention the KV-man's field and the second the ILKV-man's field, if the two fields are identical?

E. Cucq has arrived at his view of the position of the Hittite ILKV-man by transferring the conception from Babylonia, where, in a recently found fragment of Ḫammurabi's Code, he meets with a clause providing that a neighbour cannot purchase an ILKV-house, though he can buy houses belonging to others.[1] Under Ammiditana, Ḫammurabi's son and successor, a certain man maintains that he is not bound to serve as a ‚ridou‘ (a kind of royal gendarme with the duty of personal military service),[2] whereas he declares himself willing to do ‚ilku‘ for his father's house.[3] From this protest Cucq

---

[1] Nouv. rev. hist. de droit 1908, p. 481.

[2] L. Delaporte, La Mésopotamie (in L'évolution de l'humanité), p. 77.

[3] Nouv. rev. hist. de droit 1909, p. 263.

infers that the ILKV-man is exempt from military service. But quite apart from the fact that a man's refusal to become a gendarme can never constitute a proof that ILKV-service should exempt him from military service, the question will immediately suggest itself whether the same term—provided Cucq is right in his interpretation of it among the Babylonians—really covers the same concept with two different peoples. The only safe procedure must, we should think, be to study Hittite law solely on its own basis, if possible with the aid of the rest of contemporary Hittite sources. Not until the questions have been solved in this way, can the results gained be compared with conditions in other countries.[1]

The other author who, besides Cucq, has so far dealt with the provisions concerning property in the Hittite Code is, as previously mentioned, Ed. Meyer in the new edition of his fundamental work ‚Geschichte des Alterthums', 2nd volume, 1st section, with which the old historian surprised and delighted the scientific world a few months ago. His treatment of the social and economical conditions among the Hittites is very brief (about twenty lines on p. 517). Professor Meyer and myself agree in distinguishing between private property and crown-land, while I do not agree with him when he thinks that the former consisted of ‚Gutshöfe'. For, as we have seen, according to the southern custom, the mass of the population lived in cities,

---

[1] The importance of distinguishing between the two concepts of šaḫḫan and luzzi would also seem to appear from Cucq's treatment of § 47 b of the law compared with §§ XXXVII and XXXIX B of the later law. He thinks he can prove that the first clause has gradually been altered to the second, and this again to the third so that originally the person acquiring the land of the weapon-man was only to do service if he acquired the whole field; later this was altered to the effect that he was only to do service if the former owner of the field was dead; and this was finally altered to the effect that he only served to the extent decided by the king (Nouv. rev. hist. de droit 1924, p. 381). But the author has not noticed that the service is called ‚luzzi' in the first and third passages, whereas in the second passage it is called ‚šaḫḫan', so that, in reality, only two stages are mentioned. § XXXVII is interesting because it shows that in the later law the duty of šaḫḫan was extended so as to attach to other land than that belonging to the palace (cf. p. 283, n. 3).

and no manors are spoken of in the law. Nor can I agree with him when he maintains that personal military service was a main duty for ILKV-men, nor when he thinks that, of ordinary citizens, only the KV-men were liable to military service. Concerning both questions it will suffice to refer to what I have said above. I must, however, dwell a little longer on the idea put forward by Ed. Meyer, though in the most cautious form (‚vielleicht'), viz. that the partner of the weapon-man mentioned in clause 53 should be the shield-bearer or the driver portrayed in the chariot of Egyptian battle reliefs, and hence the KV-man the chariot-fighter himself.

We are here confronted with one of the fundamental ideas in Ed. Meyer's work, viz. that transformation of the entire military system by the appearance of the war chariot, which according to him took place through Indo-European influence in Asia Minor and Egypt after c. 1900. This technical invention was not only of military significance, it had also a social bearing by creating an aristocracy with chivalrous ideas, since only such an upper class would have the requisite means and the practice necessary to procure and employ this new medium of fighting.[1] Meyer thinks he can trace this line of development through all civilized states of that time.

For obvious reasons I shall not test the correctness of this view for other countries,[2] but merely turn my attention to the Hittite realm at the time of the law. For we have full information of the Hittite army from other sources, from annals and treaties. In Telibinuš's annals the great king Tabarnaš's army (according to Meyer c. 1800) is stated to consist of five categories, viz. his sons, brothers, brothers-in-law (gaenaššes), blood relations (ḫaššánnáššáš), and soldiers. Under his successors Ḫattušil I and Muršil I the composition of the army was the same, and this was the case too under Telibinuš (c. 1700), under whom, however, a fresh element was added, viz. the bodyguard, for it is presumably this which is concealed under the words

[1] Gesch. d. Alt. II, 1, pp. 44–46.

[2] Meyer points out himself that it does not apply to Crete (p. 207).

‚the thousand men‘ or ‚the šâlašḫaš‘.[1] But when changes took place in the realm owing to the great expansion into Syria in the 14th century, the army, too, changed character. The great king Šubbiluliuma (c. 1380–1346) in his treaty with the king of Nuḫašši (at the lower Orontes) mentions his ‚warriors and horses‘, i.e. foot and horse, but speaking of the contracting party and the king of Mitanni, he refers to their ‚warriors and chariots‘; and this term ‚warriors and horses‘ is the term commonly used about the Hittite army under his son Muršil II (1344–1320) both in his annals and in his arbitration treaty between the cities of Barga and Carchemiš in northern Syria, while the same term is employed in reference to the neighbouring realm of Arzawa in western Cilicia and Azzi in Armenia. Instead of ‚the thousand men‘, ‚guards from the Ga-house‘ or ‚esquires‘ are now referred to, by which is evidently meant the royal body-guard.[2] Thus the change that took place in the period intervening between Telibinuš and Šubbiluliuma was as follows. While the army was originally divided according to descent (though we cannot with certainty distinguish between the Protoḫatti of Asia Minor and the Indo-European Hittites), by the middle of the millennium the division was purely technical, being based on the arms.

It was, however, under Šubbiluliuma that the Hittites were confronted with the new weapon, the war-chariot, in northern Syria and the regions round the Euphrates, and this was bound to react on the ambitious Asia Minor state. In a treaty with Mitanni mention is made of the king's and his sons' chariots ‚coated with gold‘ which they promise to send to assist a prince of Mitanni, and under the succeeding Hittite kings war-chariots are mentioned with increasing frequency, though only, be it noted, when there is a question of interference south of the Taurus range.[3] These Hittite war-chariots are well known from the Egyptian relief representing King Rameses

---

[1] Bo. St., 2–3 H., pp. 90 ff. (= Lietzmann, Kleine Texte No. 153, p. 4 ff.), p. 113 and p. 123 (cf. 1 H., p. 32).

[2] Bo. St., 8 H., pp. 59 and 87; 3 H., pp. 134, 135, 193, 217.

[3] Bo. St., 8 H., p. 43; 9 H., pp. 117 ff., 133.

in the battle of Kadeš (1294), but at the same time we learn that, when the king of Ḫarri in northern Mesopotamia attacks the Hittite king in his own country, it is with ‚warriors and horses', and when the same Hittite king, Muwatal, who fought the Egyptians at Kadeš, concludes a treaty with the king of Kizwatna (at the Black Sea), only ‚horse and foot' are mentioned.[1] The facts now seem clear. In the mountainous interior of Asia Minor the war-chariot could never be of importance as a weapon, whereas the reverse was the case on the plains of ‚the fertile crescent'. If Cucq is right in his assertion that the Hittite Code antedates the conquests in Syria, there is no possibility of Ed. Meyer's hypothesis of the connexion of the weapon-man and his partner with the war-chariot being correct. But even if this dating proves incorrect on further testing, and the Code must be referred to a later period, it must always be open to doubt whether a military measure which did not involve any radical reform of the army could have had such important social consequences as the establishment of the weapon-man institution. To this must be added that in the Egyptian reliefs the Hittite battle-chariots are represented with three occupants, and how can this agree with the mention of only two in the Code, the KV-man and his partner?

The main lines of the Hittite system of land tenure are now clear to us. The original national difference between the various classes of the population has disappeared. Protoḫatti and Hittites are equal, weapon-men and vassals do not belong to different nationalities. The duties of ‚šaḫḫan' and ‚luzzi' have been extended even to the latest immigrants, the Manda and Šala warriors. But the royal domain must presumably be regarded as a relic of the Hittite conquest, and in addition the king has the right to seize the land of

[1] Bo. St., 8 H., pp. 89 ff.—Both in this treaty and in another treaty between an unknown Hittite king and the inhabitants of Tunip (at the Orontes) (ibid., p. 141) in addition to the ‚warriors' of both parties, their ‚picked troops' (ṣabe ḫurati) are mentioned. Would it not, more probably, be here that we have to seek the weapon-man and his partner?

the people for ,royal grants'. The power of the king is, however, restricted by the popular assembly, ,tuliiáš', which is both a council and a court (§ 55).[1] Another relic is the exemption from public burdens retained by the priests and the most important class of industrials, the weavers.

We have already pointed out several features of the Hittite social organisation which are reminiscent of that of the neighbouring countries, and there can be no doubt that we are here confronted with intellectual loans. Thus the ILKV-institution, in spite of striking differences, was no doubt adopted from Babylonia, where part of the crown-lands were let to the peasants as hereditary holdings, while another part, distributed in parcels of 6 hectares and upwards, served for the support of soldiers and civil servants as in the Hittite Code. Another Babylonian trait reminiscent of the Hittites is the fact that some warriors and civil servants receive food and clothes from the king (mâḫir ipri = ,the supported ones'), though they do not, it is true, as in the Hittite Code, receive ,a royal gift by the handing of bread' from the common city-land.[2] The most remarkable feature of the Hittite law is, however, the matriculation in ,whole fields', and it seems possible to me that there may be a connexion between this and the corresponding requirement, which E. Cavaignac thinks can be gathered from the Assyrian Code, viz. that, in order to be liable to ,royal service', a man must own a certain quantity of land.[3] If this is correct, the Assyrians must have learnt a lesson from the Hittites in this particular.

Nevertheless, our study of the various clauses of the Hittite Code relating to land tenure carries our thoughts much less to the

---

[1] As a council it is mentioned in Bo. St., 7 H., p. 14, note 2, as a court in K. Bo. III, 1 (= AO XXIV 3, p. 21). Upon enquiry Prof. Holger Pedersen confirmed my supposition that there may be a linguistic connexion between ,tuliiáš' and Scandinavian þulr (on the Sallev rune stone), seeing that there may be both ,the correct phonetic correspondence' and ,the proper semasiological connexion'.

[2] Thureau-Dangin, in Revue d'Assyriologie XXXI, p. 1 ff.

[3] Revue d'Assyriologie XXXI, p. 61.

contemporary Semitic peoples than to other Indo-European peoples who have lived under similar external conditions, though two thousand years later. For the Hittites flourished in a time of migrations similar to the period which saw the fall of the Roman empire. Their language and social conditions testify to the fact that they were conquerors like the Ostrogoths, Visigoths, Longobards, Franks, and Anglo-Saxons. When we learn e.g. that the Ostrogoths did not settle in compact masses but in open order, like a wide-meshed net, though always by families, or when we hear that the king inherited the imperial patrimonium with which he could furnish his warlike following,[1] this reads like a description of the Hittites. The royal court, ‚tuliiáš', which is the court of the upper class, reminds us of the Frankish Campus Martius. But of nothing are we reminded so strongly as of the social conditions of the Anglo-Saxons. The division of the land of the people into ‚whole fields' is reminiscent of the English ‚hide', ‚terra unius familiae', as Bede calls it,[2] or in other words ‚gyrde landes', a marked out, enclosed plot of land. This land is charged with the threefold burden of military service, the building of fortifications, and the building of bridges.[3] As mentioned above, ‚the royal grant by bread' also reminds one of England, while ‚bocland', that is to say, land transferred by a document, will suggest itself, when we hear of the Hittite ‚royal grant by tablet'.

Of course I do not mean to imply that there should be any direct connexion between conditions so widely separated in time and space. When the social and economical conditions developed in a similar way to those found later among their kinsmen in Europe, a good deal may probably be explained by the similarity of the geographical conditions and the stage of civilization attained by the two branches of the people at the two periods in question (cattle-

---

[1] See e.g. Dopsch, Grundlagen der europ. Kulturentwicklung I, p. 198.

[2] Dopsch, p. 314.

[3] Stubbs, The const. history of England I, p. 86.

rearing). And yet this does not exhaust the problem. Just as Ed. Meyer seeks the explanation of the remarkably humane character of the Hittite law in the Indo-European view of life, we are tempted to seek the cause of the peculiar social and economical conditions in an intellectual influence of the first Indo-European element in history. This is the element in Hittite culture that so strongly attracts the historian, though it seems natural for him to conclude with those words by the ‚Altmeister‘ of ancient history which have so stimulated himself, ‚Im einzelnen ist vieles noch recht unsicher, und weitere Aufklärung von dem Fortschreiten der Erforschung zu erhoffen‘.[1]

[1] L. c., p. 516, n. 2.

Ein chinesisches Urteil über den Taoismus von Lung Hu shan und Shang Chʻing.

Von

H. Hackmann, Amsterdam.

Der Platz, welchen der sogenannte ‚Himmlische Meister' aus der Familie Chang im chinesischen Taoismus einnimmt, ist bekannt. Über den Ursprung und die geschichtliche Entwicklung der Würde, welche in jener Familie seit 63 Generationen erblich ist, besitzen wir ziemlich gute Orientierung.[1] Das Leben und Treiben jedoch, welches sich hinter dem Worte Taoismus, und hinter der Etikette jenes Chang Tao ling speziell, verbirgt, ist uns eine noch wenig bekannte Größe.[2] Um so mehr müssen wir darauf bedacht sein, alles Material, das in dieser Richtung zur Aufhellung dienen kann, nutzbar zu machen.

Diese Erwägung ist es, welche mich veranlaßt, nachstehende Übersetzung eines chinesischen Manuskriptes zu veröffentlichen, das es mit dem Charakter und den Einrichtungen des ‚taoistischen Papstes' zu tun hat. Ich kam in Besitz dieses Manuskriptes im Januar 1903, als ich Shang Chʻing und den Lung Hu shan zum Zwecke näherer Information über den Taoismus besuchte. Damals machte ich die Bekanntschaft eines intelligenten Chinesen (seinen

[1] Imbault-Huart, La légende du premier pape des Taoïstes et l'histoire de la famille pontificale des Tchang (Journ. As. 1884, p. 389—461). J. J. M. de Groot, On the origin of the Taoist church (Transact. of the 3rd intern. Congr. for the hist. of religions, vol. I, p. 138 ff. Oxford 1908).

[2] Vgl. H. Hackmann, Die Mönchsregeln des Klostertaoismus, in der Festschrift für Fr. Hirth, Berlin 1919, p. 142.

Namen bat er mich in der Öffentlichkeit nicht zu nennen), der in Shang Ch'ing lebte und mir seine Urteile über das dortige Wesen unverhohlen mitteilte. Im Laufe des Gesprächs zeigte sich, daß mein Gewährsmann allerlei Bemerkungen über den Taoismus von Lung Hu shan und Shang Ch'ing aufgezeichnet hatte. Er ließ mich das Schriftstück sehen und trat es mir schließlich gegen eine gewisse Entschädigung ab.

Als ich 1904 von meinen Reisen nach Europa zurückgekehrt war, machte ich mich an die nähere Untersuchung des erworbenen Dokumentes. Indeß stieß ich gleich im Eingange der kleinen Schrift auf augenscheinliche historische Irrtümer, die mein Vertrauen zu dem Autor sehr erschütterten, und ich legte den Text darum zunächst enttäuscht beiseite. Er kam mir dann in den folgenden Jahren aus den Augen, und ich vergaß ihn fast ganz. Erst kürzlich erinnerte ich mich seiner wieder, als ich in einer Korrespondenz mit Prof. E. Erkes in Leipzig über verwandte Themata darauf zu sprechen kam. Ich nahm das Schriftstück wieder vor und las es sorgfältig vom Anfang bis zum Ende durch. Jetzt fand ich, daß Prof. Erkes mit seiner Bemerkung recht habe, es sei bei der Spärlichkeit des Materials auf diesem Gebiete sicher von Wert, eine solche Stimme zu hören. Daß der Autor historisch schlecht informiert war, ist zweifellos. Aber das Schwergewicht seiner Ausführungen liegt auch ganz anderswo, nämlich in den heutigen Zuständen und Gepflogenheiten an diesem Mittelpunkte des Taoismus. Und manches, was er da (als ausgesprochener Gegner) zu bemerken hat, scheint der Beachtung doch wert zu sein. Das Werkchen ist geschrieben in Kuan hua, jedoch mit allerlei Ausdrücken vermischt, die wohl der lokalen Umgangssprache entnommen sind. Um eine Kontrolle meiner Übersetzung möglich zu machen, hätte ich den chinesischen Text in extenso gern mit vorlegen wollen. Es hat sich aber gezeigt, daß die damit verbundenen Unkosten zu groß wurden.

Übersetzung.

Kurze Darstellung der Einrichtungen des Taoismus in Shang Chʻing kung und auf dem Drachen-Tiger-Berge.

Was die Herkunft der Tao-Lehre anlangt, so stammt sie ursprünglich aus Szechuan; die Familie des Chang Tao ling ist gebürtig aus Szechuan. Späterhin, als man die führende Stellung im Taoismus erlangt hatte, wählte man [zum Wohnsitz] den Drachen-Tiger-Berg. Das Geschlecht ging zurück auf Chang Liang aus der Han-Dynastie. Sein Ahnentempel führte den Namen: Familientempel des Liu Hou; in demselben hatte man auf dem Altare eine Ahnentafel aufgestellt, auf deren Vorderseite geschrieben stand: Ahnentafel des Chang, des Lehrers des ersten Kaisers der Han-Dynastie, des Erziehers des Kronprinzen, ernannten Marquis von Liu (Liu Hou), mit dem posthumen Ehrentitel: Marquis von vollendeter Bildung. Chang Tao ling trat auf unter Liang Wu Ti während der Tʻang-Dynastie; andere sagen: unter Tʻang Ming wang.[1] Zur Zeit der ‚drei Reiche', die in der aufeinanderfolgenden Generationsreihe zwischen Tʻang und Han lagen, lebten als Abkömmlinge der Familie drei Brüder, Chang Chio, Chang Pao und Chang Liang; aber die folgenden Generationen brachten ihnen keine Verehrung, weil zur Zeit der drei Reiche die Angehörigen der Chang-Familie sich nicht gut aufführten. In der ‚Geschichte der drei Reiche' wird darüber als Grund angegeben, daß damals ein taoistisches Buch in Umlauf war mit Zauberanweisungen, wodurch der Aufstand der Gelbmützen-Rebellen entstand. Deshalb hat [Chang Tao ling] einen Abschnitt des Geschichtswerkes getilgt.

In der Tʻang-Dynastie trat Chang Tao ling hervor. Er bezeichnete Chang Liang von der Han-Dynastie als seinen ersten Ahn. Daher bezeichneten sich alle zum Klan Chang Gehörenden als Brüder des Marquis von Liu, entsprechend der in der Residenz des ‚himm-

---

[1] Hier liegen offenbar geschichtliche Irrtümer vor, auf die in den einführenden Worten verwiesen wurde.

lischen Lehrers' auf der Tafel verzeichneten Inschrift: Residenz des Marquis Liu. Chang Tao ling empfing [vom Kaiser] den (erblichen) Titel ‚himmlischer Lehrer' sowie den Titel: ‚ein Vollkommener, durch alle Geschlechter erblich', weshalb seine Residenz genannt wird ‚die Residenz des Vollkommenen' wie auch ‚Residenz des himmlischen Meisters'. Das ist der Ursprung des Taoismus von Lung Hu shan.

Die Gottheiten (p'u sa), die man im Taoismus anbetet, sind im wesentlichen folgende. Man verehrt den alle Himmel durchwaltenden Herrn der Religion. Es heißt, daß dieser Herr der Religion sich mit einem Hauche verwandelt in drei Ehrwürdige: erstens in den himmlischen Ehrwürdigen des Uranfangs, zweitens in den himmlischen Ehrwürdigen der Erlösung vom Leiden, drittens in T'ai Shang Lao Chün. Die drei Ehrwürdigen verwandeln sich in vier ‚Großmächte', die vier Großmächte verwandeln sich in die fünf ‚Alten'. Die drei Ehrwürdigen, die vier Großmächte, die fünf Alten finden sich alle vereinigt in T'ai Shang Lao Chün. Daher findet man in den heiligen Schriften des Taoismus am Ende eines Abschnittes so häufig die Formel: Möge uns um des T'ai Shang Lao Chün willen gar bald widerfahren, worum wir nach dem Gesetze bitten.

Über den im Taoismus gebräuchlichen Titel: Chang, der himmlische Meister. Von dem Aufkommen dieses Titels mit Chang Tao ling bis heutzutage sind 62 Generationen gewesen. Zwar haben [in der Zeit] die Anhänger fremder Lehren von nah und fern alle ihnen den Titel ‚himmlischer Meister' gegeben, aber daß die Söhne und Enkel des Tao ling jenen Titel des himmlischen Meisters angenommen haben, geschieht ohne alle Berechtigung. Denn Chang Tao ling in der T'ang-Zeit verfügte über allerlei taoistische Zauberkraft, ferner über das Gewand der Tao-Gemeinschaft, über die taoistische Krone, die man auf dem Haupte trägt, und er trug persönlich das Tao-Kleid. Man sagt auch, er habe vor dem T'ang-Herrscher einige seiner taoistischen Zauberkräfte gezeigt. Darum war er berechtigt, den Titel eines ‚himmlischen Meisters' zu führen. Von der 2. bis zur 53. Generation trugen (die Nachfolger) die

Kopfbedeckung des Premierministers und führten daher den Titel: Familie des Premierministers. Auch befanden sich bis auf den heutigen Tag am Eingang der Residenz ein Paar Inschriftenrollen aufgehängt (die besagten):

In der Halle des Einhorns weilen heilige Hsien als Gäste;
Auf dem Berge der Drachen und Tiger wohnt die Familie des Premierministers.

In der 54. Generation, in der Ching-Dynastie, erfreuten sie sich des großen roten Rangknopfes. Es wird auch fälschlich berichtet, daß (der damalige Nachfolger) als Gemahl einer Prinzessin[1] in das kaiserliche Haus aufgenommen sei. Im Amtsrang kamen sie herunter. In der 58. Generation wurde ihnen der blaue Rangknopf zuerkannt, darauf sanken sie zum neunten Ranggrade herab. Nachdem Vornehmheit und Rang bei den Leitern des Taoismus erblich geworden war, hat der Kaiser ihnen ein Standeseinkommen von 3600 Mou Land angewiesen. Dementsprechend, daß sie ein Standeseinkommen erhalten hatten, durften sie doch nicht mehr taoistische Deputierte ausschicken, um von den Tao shih Geld einzuziehen. Da sind einfache Leute, die von nah und fern kommen, um einen Dämon zu beschwören; so nennt man nämlich Wesen, die vermittelst einer Zauberkraft Menschen schädigen, wobei sie sich etwa so oder so verwandeln oder sich damit belustigen, Steine (nach andern) zu werfen, oder einen Brand verursachen, Menschen hinters Licht führen und dergleichen. In solchen Fällen ersuchen die Leute ihn (den Chang Tao ling), einen Tao shih abzuordnen, damit dieser ein Opfer darbringe und dabei alles richtig leite. Nun hat aber doch der Kaiser durch Verleihung des Standeseinkommens ihm und seiner ganzen Familie sowie seinen Dienern den nötigen Lebensunterhalt gegeben und er sollte durchaus nicht noch von andern geldliches Einkommen verlangen. Aber heutzutage ist die Lage völlig anders geworden. Das vom Kaiser bewilligte Standeseinkommen hat eine Generation

---

[1] 附馬 wird 駙馬 (Mayers, Chin. gov. No. 15) sein sollen.

nach der andern zum größten Teile verkauft. Ferner hat er sich etwas wie den Ya-mên eines Beamten eingerichtet. Darin hat er Sekretäre angestellt, hält Türhüter, Aufseher und allerlei Diensttuende. Wenn nun also Leute von weither kommen, um bei ihm die Darbringung eines Opfers zu erlangen, so verlangt er einen großen Geldbetrag, bis zur Höhe von 1000 (mexik.) Dollar. Das heißt dann: Opferdarbringung auf dem Altar der Ahnen(halle) unter jeder Art von Hilfsmitteln; dabei muß drei Tage und vier Nächte hindurch magische Kunst geübt werden. Leute von mittlerer Klasse bezahlen 500 bis 600 (Dollar), das heißt: das kleine Opfer. Im Hsüan tʻan tien steht in der Tempelhalle Tsʻai shên pʻu sa. Das ihm zu bringende Opfer heißt: Ta pei tʻou. Dabei rezitiert ein Tao shih einen Tag lang Formeln und entwirft eine Anzahl Beschwörungszeichen. Hierauf setzt sich der himmlische Meister eine Zeitlang im Fa tang nieder und schreibt mit dem Scharlachpinsel eine Anzahl Schriftzeichen. Die Leute, welche durch Beschwörung des Dämons die Heilung der Krankheit erzielen wollten, etwa die Brüder oder Verwandten des Kranken, verlassen nun den himmlischen Meister und kehren nach ihrem Orte zurück. Sie dürfen aber dabei den Kopf nicht umwenden [um zurückzublicken]; man sagt, wenn sie den Kopf umwenden und zurücksehen, so kann der Kranke nicht gesunden, sondern der böse Zauber vermag dann wieder nach der Stätte jenes [Kranken] zu gelangen. Also für Bezahlung von 300 bis 400 Dollar schreibt er ein paar Beschwörungen nieder und nennt das eine gute Tat. Es kommt vor, daß Leute aus andern Provinzen einen langen Weg zu machen haben [nach dem Lung Hu shan], die vielleicht daheim in Schwierigkeiten stecken oder von einem bösen Zauber leiden oder mit einem Dämon zu tun haben oder mit irgend etwas dergleichen; sie sind von Haus aus ohne große Geldmittel, halten aber den himmlischen Meister vom Lung Hu shan für eine Art Heiligen, der die Leute aus ihrer Not befreit, oder für einen edlen Menschen, der Tugendverdienst ansammeln will. Sie bringen nur Wegzehrung mit, und die vielen [Reise-]Tage und der weite Weg, die tausend Berge und zehntausend Wasser erschöpfen ihre Wegzehrung, so daß sie schließlich

als Bettler nach dem Lung Hu shan gelangen. Bei dem Ya-mên des himmlischen Meisters kaufen sie etwas Räucherwerk, und am Eingang seiner Residenz flehen sie nun ihn an, in der Meinung, daß er sich ihrer erbarmen werde. Wer aber kann sich vorstellen, daß die Diener seiner Residenz solche Leute einfach hinauswerfen oder schlagen oder beschimpfen?! Ja, es kommt so weit, daß Jahr für Jahr solche Leute aus der Ferne in Shang Chʻing versterben oder bettelnd nach Hause zurückkehren müssen, denn weit entfernt lebende Menschen wissen von derartiger Niederträchtigkeit nichts und müssen dann selbst oft genug dadurch Schaden leiden. Wenn aber reiche und vornehme oder wohlbemittelte Leute dahin kommen, dann werden allerlei Methoden, sie zu verlocken und zu betören, in der Residenz des himmlischen Meisters angewendet: man drängt sie, Siegel und Beschwörungen zu verlangen, die über 10 bis mehrmals 10 Dollar kosten, wobei man ihnen vorredet, daß solche Beschwörungen ihr Heimwesen beschützen können. Für die Studierenden sind da Beschwörungsformeln des Wên-chang, die bewirken, daß man frühzeitig zu hohem Range gelangt. Für die Kaufleute gibt es Beschwörungen des Tsʻai shên. Für kleine Kinder gibt es die Beschwörungen, die ein langes Leben sichern. Für Schwangere sind da Beschwörungen, die die Geburt fördern. Für alle, die noch im irdischen Dasein stehen, gibt es Mittel, um das Leben zu verlängern und rechtzeitig für eine gute Stätte nach dem Tode vorzusorgen. Für die Verstorbenen gibt es die ‚Zauber für Dahingeschiedene‘, wodurch man seine Sünden sühnen kann, ferner sind da Billette, womit man sich von jeder Schuld befreien kann, außerdem Zauber, um bei der Wiedergeburt in der nächsten Neuverkörperung eine gute Stätte der Reinkarnation zu erlangen, und Zauber, um in der Schattenwelt Tragstühle, Pferde, Diener, Kleider und dergleichen zu bekommen. Für die, die noch im irdischen Dasein stehen, soll es nach ihrer Angabe allerlei Kunstmittel geben, wodurch man sich schützen kann gegen jeden Nachteil und Krankheiten heilen, Dämonen bezwingen, Gespenster bannen kann. Mit alledem verführen und betrügen sie von fern her gekommene Leute. Die Leute dort am Orte selbst wissen,

daß es im Grunde Betrügerei ist. Woher wissen sie denn, daß kein Verlaß darauf ist? Deshalb, weil, eine Generation nach der andern, die himmlischen Meister selbst dem Tode verfallen und ebenso ihre Frauen, Söhne und Töchter. Wenn er [der himmlische Meister] für andere Leute das Leben verlängern und den Tod hinausschieben könnte, so würde er gewiß für sich selbst und für Weib und Kind auch die Lebenszeit verlängern und dem Tode wehren. Während er Gespenster bannen und Dämonen regieren, eine leichte Geburt bewirken soll, sind seines ältesten Sohnes Frauen zweimal hintereinander bei der Geburt eines Sohnes gestorben! Wenn er für andere eine leichte Geburt bewirken könnte, sollte er bei seinen Nächsten die Geburt nicht erleichtert haben? Wenn er für andere die Dämonen regieren kann, wie sollten dann in seinem eigenen Heim Dämonen die Geburt gefährden können? Darum also: [Nur] die von fern her gekommenen Leute, die seine Verhältnisse nicht kennen, sind es, die gern auf ihn hören und seinen täuschenden, betrügerischen Reden glauben.

Vieles von dem, was [der himmlische Meister] heutigen Tages noch betreibt, ist unberechtigt. Er findet ein besonderes Vergnügen darin, sich auf Rechtsfälle einzulassen, wobei er seine Visitenkarte an die Beamten schickt und an die Ämter der Behörden Briefe schreibt. Die Beamten dort am Orte üben ihre Macht ganz im Einvernehmen mit ihm, und die einfachen Leute, die dort ansässig sind, werden wahrhaftig aufs stärkste von ihm benachteiligt, indem er sie bei jeder Gelegenheit durch seine Amtsgewalt auspreßt. Denn er hat als erblichen Besitz ein Siegel seiner Rangstufe und noch zwei Siegel als Taolehrer. Diese nennt man das Siegel der Herrschaft über die Dämonen und das Siegel der Bannung von Gespenstern. Das erste wird bezeichnet als das Siegel der allererhabensten fünf Donnergottheiten; es trägt auch den Namen: Erbitter und Lenker des Yang. Das zweite ist das ‚Eulensiegel'; es wird bezeichnet als Vereiniger der vier Grünen.[1] Das Siegel seiner Rangstufe gebraucht er

[1] Die vier Grünen (ssŭ pi, eig. die vier aus grünem [grünblauem] Nephrit), Bezeichnung von taoist. Göttinnen, die gewöhnlich ‚niang niang' genannt werden und Frauenangelegenheiten beherrschen.

in öffentlichen Angelegenheiten, um Dokumente an alle Fu, Chou und Hsien abzufertigen. Auf diesem Siegel liest man die Worte: ‚Siegel des Wahrhaften und Vollkommenen.‘ Lung Hu shan ist vom Amtssitze des himmlischen Meisters, Shang Ch‘ing k‘ung, 15 Li weit entfernt. Die offizielle Benennung lautet: höchstes Kloster der Wahrheit; in der dortigen Gegend aber wird es bezeichnet als Kloster des Drachen und Tigers. Man fabelt, daß Chang Tao ling an diesem Orte in Metamorphose zum Himmel aufgestiegen sei. Einige behaupten, man habe ihm ein Begräbnis gegeben an diesem Orte; andere behaupten, das sei in Szechuan geschehen. In jedem Falle gilt von Lung Hu shan, daß der himmlische Meister, als er Szechuan verließ, in Lung Hu shan seinen Aufenthalt nahm. Nach einer Reihe von Generationen siedelte man wiederum über nach dem Örtchen Shang Ch‘ing und richtete dort den Amtssitz ein. Daher benennt man [die Residenz des himmlischen Meisters] sowohl Lung Hu shan als Shang Ch‘ing kung. Auf dem Tore der Wohnung des himmlischen Meisters steht geschrieben: Wohnung des großen Vollkommenen.

Von ehedem bis heute zerfallen die Tao shih in zwei Richtungen. Eine dieser Richtungen ist die Gemeinschaft des himmlischen Meisters, das sind die, welche im Familienstande leben. Östlich von der Wohnung des himmlischen Meisters, eine Strecke von 2 Li weit, an einem Platze, der ‚Kung li‘ (‚Innerhalb des Palastes‘) heißt, befinden sich die Tao shih [der zweiten Richtung], welche der Familie entsagt haben. Diese dürfen keine eheliche Verbindung eingehen. Der Kaiser hat auch ihnen Landbesitz zum Unterhalt angewiesen, 3600 Mou, die die familienlosen Tao shih benutzen. Die Tao shih dieser Art werden aus Familien als kleine Kinder gekauft [und dem Kloster einverleibt]. In den Tagen des Kaisers Yung Chêng trat [unter ihnen] ein sehr kluger Tao shih hervor, dessen Familienname Lou und dessen persönlicher Name Chin yüan war. Er erlangte die Gunst des Kaisers. Er verstand sich auf Tao-Künste, und der Kaiser verlieh ihm den Titel eines ‚Vollkommenen‘, übertrug ihm auch ein offizielles Amt und eine durch kaiserlichen Beschluß ihm zuerkannte

Tafel, dazu einen Drachenstab und eine Drachenflagge, die heutzutage noch vorhanden sind. Lou Chin yüan durfte seinerzeit auch direkt an den Kaiser Bericht erstatten.

Der himmlische Meister ist das Oberhaupt des Taoismus. Seiner Wohnung ist vom Kaiser die Bezeichnung bewilligt: Wohnung des Vollkommenen (Heiligen). Ich kann freilich an diese kaiserliche Bewilligung nicht glauben. An der Hinterseite der Wohnung des ‚Vollkommenen' steht die Inschrift: ‚Nach kaiserlicher Bewilligung Wohnung des himmlischen Meisters, des großen Vollkommenen.' Dementsprechend befindet sich an der Vorderseite der Wohnung des himmlischen Meisters eine herabhängende Tafel mit der Aufschrift: ‚Residenz des vom Kaiser mit dem erblichen Titel des großen Vollkommenen Ausgestatteten.' In der Kung-li-Abteilung dem ‚Hof der Bergblume', da, wo Lou der Vollkommene gewohnt hat, steht die Aufschrift ‚Wohnung des Vollkommenen', es fehlt aber dabei das Wort ‚groß'. In früherer Zeit, als die Residenz [des himmlischen Meisters] zuerst aufgerichtet wurde, waren es mehr als zehn Paläste, jeder davon hatte seinen eigenen Tao shih und ebenso seine eigenen Ländereien. Ferner waren da verschiedene Zehnzahlen von Höfen, indem gewisse Tao shih und gewisse Ländereien zu je einem Hofe gehörten, im ganzen über 3600 Mou nach den geführten Registern. Heutzutage sind der Tao shih des Kung-li-Gebietes wenige mehr, und was die Ländereien angeht, so haben die früheren Tao shih das meiste davon verkauft. Neuerdings hat die Familie des Chang T'ien shih noch viel von den Residenzländereien in eigene Ländereien umgewandelt.

In der Kung-li-Abteilung sind all die Paläste, Höfe und Baulichkeiten unlängst durch die westlichen Rebellen [die T'aip ing] zerstört worden. Manches wurde auch durch die Familie des Chang T'ien shih niedergerissen und verwendet, um für diese selbst Häuser daraus zu bauen. Heute bestehen von den Residenzen nur noch zwei bis drei Höfe, und sie alle sind nicht unversehrt. Da ist heute noch Shan hua yüen (‚Hof der Bergblume'), Tung yin yüen (‚Hof des östlichen Geheimnisses'), Tou t'ien kung (‚Palast des Polarsterns'), Yü hwang tien

(‚Halle des Nefritherrschers'), Wu chao mên (‚Tor der fünf Dynastien'), Hsia ma ting (‚Pavillon, wo man vom Pferde steigt'), der Glocken- und der Paukenturm, — darüber hinaus ist außer einigen zehn Stück Dachbalken nichts mehr vorhanden. Auch von den taoistischen Beamten in der Kung-li-Abteilung sind nicht mehr als fünf bis sechs übrig. Zur Kung-li-Abteilung gehört das Amt des Tao kuan; diese Beamten tragen, wenn sie offiziell auftreten, einen wasserklaren Rangknopf, sind also Würdenträger der fünften Klasse. Ihr Amt wird bezeichnet als Aufseher, die Fehler zu verbessern haben. Ferner sind da Aufseher, die Bericht zu führen haben; sie tragen einen Rangknopf aus weißem Stein, sind also Würdenträger der sechsten Klasse. Der Rang der Tao-Beamten war gesetzlich festgestellt. Heute ist das nicht mehr der Fall. Beförderung oder Herabsetzung oder völlige Beseitigung, vorläufige Anstellung, Vertretung, alles das beruht bei dem Bureau des himmlischen Meisters. Da in drei Jahren zweimal [mit den Ämtern] gewechselt wird, bedarf es [von seiten der Angestellten] reichlicher Geldgaben und Schmeicheleien.

Auch die Tao shih der Residenz des himmlischen Meisters haben Beamtenrang. Sie leben im Stande der Ehe. Der erste ist der Beaufsichtiger der Berichterstattung; er besitzt den wasserklaren Rangknopf [der fünften Klasse]. Der zweite ist der stellvertretende Beaufsichtiger der Berichterstattung; er führt auch den Titel: untergeordneter Hilfsaufseher der Berichterstattung. Auf ihn folgt der Sekretär, danach die Behörde für ‚Anerkennung und Belehrung', danach die Behörde für Besorgung der (laufenden) Geschäfte. Außerdem finden sich noch eine kleine Anzahl Angestellter von der Art der Häscher in den Amtsgebäuden. Dann wäre noch als eine besondere Aufgabe der Verkauf von Diplomen zu erwähnen.[1] Auch Leute aus der Gegend, die nicht Tao-Beamte sind, können mit Diplomen Handel treiben und sie nach auswärts verkaufen. Daher haben die, welche Diplome ausstellen, in Shang Ch'ing einen

[1] Das taoistische Oberhaupt stellt zwei Arten von Diplomen aus: eines niederen und eines höheren Grades. Exemplare von beiden sind in meinem Besitze. Sie tragen zur Beglaubigung die Siegel des Chang Tao ling.

Diplomhandel eingerichtet. Wenn man vom Amte des himmlischen Meisters einen Erlaubnisschein erhalten hat, darf man daraus, daß man [die Diplome] nach allen Richtungen hin verkauft, ein Geschäft machen. Seit langen Jahren geschieht es in der Residenz des himmlischen Meisters, daß Menschen durch Geld sich die Stellung eines Deputierten erkaufen und dann überallhin gehen, um andere Tao shih aufs Korn zu nehmen und durch Betrug und List Geld von ihnen zu bekommen. Ist da einer, der Geld hat, dann sagt man zu ihm: Du darfst als Tao shih auftreten, und man überträgt ihm eine mystische (taoistische) Befugnis. Hat jemand aber kein Geld, dann bestreitet man ihm das Recht, als Tao shih aufzutreten. Es gibt auch viele Plätze, wohin Deputierte [des himmlischen Meisters] oder Tao shih von Shang Chʿing gar nicht kommen, infolgedessen Jahrzehnte hindurch, ja selbst viele Generationen lang kein Mensch von Lung hu shan oder den Ursprüngen des himmlischen Meisters etwas weiß. Die Leute betreiben [den Taoismus] dann nach Methode der alten Gewohnheiten der Tao shih dort am Orte. Noch anderswo in weit entfernten Gegenden sind Leute, die ein wenig von der Praxis des himmlischen Meisters wissen; die geben sich dann fälschlich für Deputierte vom Lung Hu shan und richtige Tao shih aus und betrügen die Menschen um ihr Geld. Wenn der himmlische Meister hier das erfährt, so schickt er Erlässe an die Beamten jenes Ortes und macht [den Betrügern] Schwierigkeiten. Jedoch gibt es auch Fälle, wo er es nicht erfährt, und dann gehen sie auf allerlei verschiedene Weise ihren Schwindeleien nach. So treibt es die Masse der Tao shih.

Die Prinzipien der Tao-Lehre sind nicht so leicht auseinanderzusetzen. Es sollte hier eben nur einiges über Lung Hu shan und das Treiben des himmlischen Meisters mitgeteilt werden. Daß aber dies der Zustand des Taoismus in Shang Chʿing ist, das ist wahrhaftig wahr.

A Vaidic wedding song.

By

W. Caland, Utrecht.

In the Brāhmaṇas of the Yajurveda we read that, when Soma was fetched from heaven by the Gāyatrī-verse in the form of an eagle, the Gandharva Viśvāvasu stole him from her and kept him three days. Then the gods said: ‚The Gandharvas lust after women, let us buy him (*i.e.* the Soma) off by a woman.' This woman left the Gandharvas. Then the gods said: ‚She has left you and turns not to us. Let us both call her to join us.' Thereupon the Gandharvas, in order that Vāc, this woman, might turn to them, spoke a brahman (*i.e.* a part of the Veda), but the gods sang a song. And she joined the gods as they sang. Therefore women love one who sings, not one who speaks a brahman. Hence, at a wedding, they sing a song. So, when he who knows this weds a maiden whilst singing a song, both the husband and the wife grow old together, reach the normal term of life and suffer no distress.[1]

With the help of the Vaidic texts that have come to our knowledge in the latest times, we are now able to say something more about this song (*gāthā*) that must be chanted at a wedding.

To the Paṇḍits at Madras we owe a great dept of gratitude for having discovered an ancient text, that was hitherto known to us only by name: the Vādhūlasūtra belonging to the Taittirīya-śākhā.[2] A peculiarity of this text is that it not only contains the Sūtra proper, giving the description of the śrauta-rites, but also a kind of secondary Brāhmaṇa, called Anvākhyāna, in which are discussed

[1] See Maitr. Saṃh. III. 7. 3, TS. VI. 1. 6, Kāṭh. XXIV. 1, Śat. br. III. 2. 4.

[2] On this text see Acta Orientalia, Vol. I. 3, Vol. II. 142, Vol. IV. 1 and 161, Vol. VI. 97.

in true and correct Brāhmaṇa-style and language many points of the ritual that were not mentioned in the Taittirīya-brāhmaṇa. In the last published part of this Anvākhyāna (see Acta Orientalia, Vol. VI, page 158) we find the Brāhmaṇa-appendix on Taitt. Saṃh. VI. 1. 6. Here the passage corresponding with Taitt. Saṃh. is given up to the words: ‚Then the Gandharvas spoke a brahman, the gods sang a song.' Now, according to the Vādhūlas, the brahman which was repeated by the Gandharvas consists of the verses:

ye ha pūrve janā āsur yebhyaḥ pūrvavaho hitam |
śīrṣaṇvāṁs tebhyo gandharvaḥ purā devebhya ātapat ||
ye ha pūrve janā āsuḥ pūrve pūrvatarebhyaḥ |
mūrdhanvāṁs tebhyaḥ saubhruvaḥ purā sūryād utātapat ||

and the gāthā sung by the gods:

yā strīṇāṃ prathamā varyā yasyāṃ viśvam idaṃ jagat |
tām adya gāthaṃ gāsyāmi yā strīṇām uttamaṃ yaśaḥ ||
sarasvati predam ava subhage vājinīvati |
taṃ tvā viśvasya bhūtasya pragāyāmasy agrataḥ ||

We shall see further on that this distinction into brahman and gāthā is unfounded. All the verses belong to one and the same song.

Our principal information about the gāthā to be sung at a wedding is gathered from the Kāṭhakagṛhyasūtra, the edition of which text with extracts from three commentaries has now appeared at Lahore. In this work we read (XXV. 23): ‚Then he (*viz.* the Ācarya, the Guru or spiritual Teacher) causes him (the groom)—according to some authorities both (the groom and the bride)—to recite the chapter beginning *sarasvati predam ava.*' It is highly probable that to the Kāṭhakagṛhyasūtra belonged a mantrapraśna (just as this is the case with the Āpastambins, the Kauthumas and the Vaikhānasīyas), which contained also the anuvāka alluded to in our text. In my edition of the Kāṭhakagṛhyasūtra I have, under Appendix IV, edited this chapter with the commentary of Devapāla. It comprises 21 verses. A few of these verses are, with various readings, known from

elsewhere. The first verse (*sarasvati predam ava*) occurs in the Āpastambīya-mantrapāṭha, in the Bhāradvāja-gṛhyasūtra, in Pāraskara, Hiraṇyakeśin and Mānavagṛhyasūtra. Verse 2 resembles much one of the verses of Vādhūla and Pāraskara (I. 7. 2); with verse 3 may be compared Āp. mantrapāṭha I. 3. 4 and also Vādhūla. With verse 4 compare Pāraskara I. 4. 15 and Mantrapāṭha I. 3. 6. The first half of verse 6 agrees more or less with Pāraskara l. c. and Mantrapāṭha l. c. (second half). All the rest is unknown from any other source. I now make an attempt to translate and explain this remarkable wedding song; it must be only an attempt, because the difficulties are many.

1. Sarasvatī! promote this (our undertaking), o gracious one, rich in steeds, thou whom we sing first of all that is.

2. She who was all in the beginning, she in whom this whole world (dwells)—that Word (or ‚song') I now will sing, which is the highest thought of women.

3. The men that formerly were (and those) before the former ones, for these the Gandharva with the head before the gods became hot.

4. The (stream of) clarified (Soma) (or ‚the Wind') that comes from all sides, from the foremost regions: for these the Gandharva with the head before the gods became hot.

5. Thou then, revered one, shalt not die, if I am (thy) medicine: for these the Gandharva with the head before the gods became hot.

6. The Vairumpa (or Vaiḍampa) of golden colour, may he grant that thy heart may dwell with me, when the king, the son of Subhrū, shall go to war as in the sea.

7. (Nought) of the wind becomes ill, nought of the wind is fastened, nought of the wind that conveys the shaft, nought of the wind is lessened.

8. The yellow chariot must be bestridden, the beautiful son of Subhrū, the golden one. The wind moves over it, the upwards going wind with stiff shaft.

9. Thine are, o King, the kettle-drums, thine is the tabor ānaka, thine are the horses: wind and up-wind, thine is the grove of Citraratha.

10. These obtained the pure one of Śakra, deposited forwards secretly: the Gandharva with the head for these, before the cartilage was pierced.

12. On Vairumpa (or Vaiḍampa), the mountain of the Seers, the mountain of yellow aspect, we both walk kindly disposed (and) immortal, on the pleasure granting one.

13. As the pin in the axle-hole of a chariot, dropping water in the grove, mayst thou, a Vasukā of sunny lustre, be of one mind (with me) and submissive.

14. Thou that standest yonder over the water-dropping grove, mayst thou, an Apsaras of sunny lustre, be of one mind (with me) and submissive.

15. The Aśvatthaka above the eagle, highly delightful by name, on it Rambhā is sporting as Śakra in the night.

16. Thou gracious Sarasvatī, flowing forth from the mountains, impart thou wealth from (thy) streams, as a mother to her daughters.

17. They call that the middle one of the metres to which the gods gave formerly (?) its name. A reddish brown horse is its sacrificial fee. He who knows this is entitled to come hither.

18. Thou red-coloured one, furrow-browed one, thou gracious and sweet smiling one! May the Gandharva with the head give thee over unto me.

19. We, both of us, the Gods and the Gandharvas, call thee to join us. Betake thee, o Sarasvatī, to those of us to whom thou likest.

20. I turn me to the gods, we like those that are singing. Women like him who sings, more than him who recites the Veda.

21. She that (is) yonder on the mountain, pleased with herself, silksoft (as she), forsooth, art thou. Beloved by thee may he tear asunder in (*i.e.* with?) virility.

Remarks.

This song seems to contain many allusions of obscene meaning, but so expressed that these allusions are more or less veiled. The word Gandharva may besides the usual meaning have that of the male principle, and Sarasvatī or Vāc may signify in some verses the female principle. The word *mūrdhanvat*, which, it is true, occurs in Taitt. Ār. I. 9. 3 as the name of a special Gandharva, may have been intended by the author of the song as an adjective; cf. *śīrṣaṇvān* of the Vādhūlas: the Gandharva with the head (‚met den kop' in Dutch). The original reading of vs. 3 may have been: *ye ha pūrve janāsa*, cf. the Mantrapāṭha. It is uncertain whether *devebhyaḥ* in this refrain is an ablative dependent on *purā*, or a dative. According to Devapāla the *bhagavaḥ* addressed in vs. 5, is the individual soul: the *jīva*. But the sense of the first half, although the words are comprehensible, is utterly unclear. In vs. 6 the word *vairumpa* or *vaiḍampa* is unknown. The Mantrapāṭha has the equally unknown *airamma* and Pāraskara *vaikarṇa*. The word *vairumpa* (*vaiḍampa*) reminds us more or less of Pāli *verambha*, a wind so called from a sea of the same name; in vs. 12 it is also the designation of a mountain, the Meru, according to Devapāla. The epitheton of the king in vs. 6 *saubhrava*, may mean directly ‚he of beautiful brows' (cf. vs. 8), and the going to war may be taken in obscene sense. The wind of vs. 7 is perhaps to be taken as one of the humores corporis, cf. Jolly, Medicine, p. 40. My translation of vs. 9 deviates from the accented text, it presupposes a reading *āsádyo*; here *saubhrava* seems to mean ‚with beautiful brows'. Whilst ordinarily *caitraratha vana* designates the grove of Citraratha, of Kubera, the expression is used in Daśakumāracarita, to compare with it the *jaghana* of the woman. In vs. 10 the words ‚pure' and ‚Śakra' may equally well be intended to designate *retas* and *pasas*; and *guhā* may be meant as *yonau*: in vulvam. The last pada of vs. 10 is ṚS. VII. 1. 12. Of vs. 11 I see no translation, whilst that of the two next following verses is rather tentative. In vs. 15 the reading *paritarkmya* with the *r* is notable. In vs. 16 *aśvatthaka* might

equally well be a locative as a nominative; *upari śyeno* reminds us of *upariśyena* in Jaim. br. III. 269 (Auswahl, No. 209, with note 15) and of Avestan *upāirisaēna*. The meaning of vs. 18 is not obvious; it contains an allusion to the ṣoḍaśin-graha, cf. Taitt. Saṃh. VI. 6. 11. 6. The metre to which allusion is made is the anuṣṭubh, cf. Pañc. br. XII. 13. 27. Obscure and of uncertain reading is the last half of vs. 21. In the second pada only *tvota* seems to yield any sense, instead of *tvauja*.

As some of our readers may not have at hand the edition of the Kāṭhakagṛhyasūtra, I subjoin the anuvāka:

sárasvati prédám ava súbhage vájinīvati |
yáṃ tvā víśvasya bhūtásya prágāyāmasy agratáḥ || **1** ||
yágre sárvaṃ samábhavad yásyāṃ víśvam idáṃ jágat |
tám adyá vácaṃ gāsyāmi yá strīṇám uttamáṃ mánaḥ || **2** ||
yá ihá pū́rve jánā ásan pū́rve pū́rvatarebhyaḥ |
mūrdhanváṁs tébhyo gandharváḥ purá devébhya átapat || **3** ||
yá éti sarvatáḥ prágbhyo digbhyó 'dhi pávamānaḥ |
mūrdhanváṁs tébhyo gandharváḥ purá devébhya átapat || **4** ||
sá bhagavo ná mariṣyasy aháṃ céd ásmi bheṣajám |
mūrdhanváṁs tébhyo gandharváḥ purá devébhya átapat || **5** ||
híraṇyavarṇo vairumpáḥ sá tvá mánmanasaṃ karotu |
yád rājáyāti sámitiṁ samudrám iva saubhraváḥ || **6** ||
ná vátasyābhívāyate nódvátasyābhídhīyate |
ná vátasyādhúraṃ vahato nódvátasyápamīyate || **7** ||
ásadyó harito ráthaḥ saubhraváḥ súhiraṇyayaḥ |
táṃ váta íddhrájīyaty údvato ḍṛḍháyā dhurá || **8** ||
távaivá rājan dundubháyas táva dundubhír ánakaḥ |
táva vatodvātá áśvau táva caitrarathám vánam || **9** ||
té śukráṃ śakrásyāvindan párāñcaṃ níhitaṃ gúhā |
mūrdhanváṁs tébhyo gandharváḥ purá jatrúbhya ātṛ́daḥ || **10** ||
híraṇyavarṇaṃ súvṛtaṃ śóbhamānaṃ kanyáyā hástaṃ párigṛhya púṇyam |
sá putrákāmā subhágāya bhartré bhávedváśeyáṃ girívat sthiráya || **11** ||

vairámpe muniparvaté giráu haritasaṃkāśé |
saṃkalparámaṇe 'marā ubháu sámanasau carāvaḥ || **12** ||
āṇíva ráthaveṣṭasi váne vārivarṣaṇye |
vasukā sūryavarcasínī vaśínī mánmanā bhūyāḥ || **13** ||
yásā upári tísthati (*°si*) *váne vārivarṣaṇyé* |
apsarāḥ sūryavarcasínī vaśínī mánmanā bhūyāḥ || **14** ||
áśvatthaka upári śyenó ramaṇíyataro náma |
tásmin ha rambhā ramate śakrá iva páritarkmyāyām || **15** ||
āsyándamānā subhage nír giríbhyaḥ sarasvati |
mātéva duhitṛ́bhyaḥ kulyā́bhyo víbhajā vásu || **16** ||
mádhyaṃ tác chándasām āhur yátrādadhúr nā́ma paretu devā́ḥ |
aruṇápiśaṅgó 'śvo 'sya dákṣiṇā yás tád véda sá ihāgantum arhati || **17** ||
íṣīkavarṇe lékhabhru súbhage súsmite |
mūrdhanvā́ṅs tvā gandharvó mā́m abhíniyacchatu || **18** ||
ubháye tvā devagandharvā́ḥ sadhryáñco víhvayāmahe |
téṣāṃ yatarā́n kāmáyase tā́n abhyéhi sarasvati || **19** ||
abhyā́varte 'hám devā́n gāyataḥ kāmayāmahe |
gā́yantaṃ stríyaḥ kāmayante ná táthā brahmavādínam || **20** ||
yásā upári párvata ātmánā rámamāṇeva |
kṣaumamṛdvī ha vá asi tváuja (*tvóta*) *ójasi śṛṇātu* || **21** ||

Nouvelles recherches sur les quatrains d'Omar Khayyam.

Arthur Christensen, *Critical Studies in the Rubá'iyát of 'Umar-i-Khayyám: a revised Text with English Translation*, Copenhague 1927 (det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser, XIV, 1).

Pierre Salet, *Omar Khayyam, Savant et Philosophe*, Paris, Maisonneuve Frères, s. d. (1927).

Par

J. H. Kramers, Leiden.

L'expression ‚Quatrains d'Omar Khayyam' est depuis longtemps un équivoque. On peut entendre par ces mots tous les quatrains qui ont été présentés, dans les manuscrits ou dans les éditions, comme l'œuvre du célèbre astronome et mathématicien persan; d'autre part, il est possible qu'on veuille parler de ces poésies-là, dont l'authenticité remonte vraiment à Omar Khayyam. A mesure que les Rubā'iyat ont été soumises à une étude plus approfondie, on s'est rendu compte, en effet, que la différence entre les deux interprétations du terme est bien grande. Le doute a commencé par la découverte que certains des quatrains attribués à Omar se retrouvent dans les collections de poésies d'autres poètes, découverte dont le plus éloquent témoignage était l'article du Prof. Zhukowski de 1897, qui a dénoncé 82 ‚quatrains ambulants'; depuis ce temps leur nombre s'est accru jusqu'à 108, grâce au Prof. Christensen. Il est vrai qu'on a reconnu que l'existence d'un des quatrains Omariens dans le divan d'un autre poète n'est pas une preuve absolue de sa non-authenticité, mais pourtant tout le monde est convaincu maintenant que seulement un pourcentage relativement petit du total (qui se monte actuellement à 1213) peut être l'œuvre de la plume d'Omar. Constatons cependant,

que cette conviction ne se base sur aucune donnée certaine; elle n'en est pas moins devenue une presque-certitude, qui est le fondement de toutes les recherches des trente dernières années.

Il y a eu un temps où on ne croyait pas à la possibilité de découvrir l'œuvre du vrai Khayyam dans des matériaux si abondants et pas même de désigner un seul quatrain qui pût lui être attribué sans aucune réserve, même pas ceux qui contiennent le nom de Khayyam lui-même. C'est de ces derniers temps que date le bel ouvrage de M. Christensen, où celui-ci tâche d'établir, sur la base des quatrains, un tableau du caractère national persan tel qu'il s'y reflète.[1] Néanmoins, la grande variété des idées exprimées n'a pas laissé de préoccuper les esprits. Ainsi on a vu renaître des tentatives pour découvrir ce qui devait être du vrai Khayyam. Pour autant que ces tentatives appliquaient une critique purement littéraire, comme c'est le cas de l'édition des quatrains par Claude Anet et Mirza Mohammed (1920), elles étaient condamnées d'avance. Une telle critique, en effet, ne peut se baser que sur une idée préconçue qu'on commence par se faire du caractère du poète et de ses idées philosophiques et morales. Seulement, l'édition des deux éditeurs cités a le mérite de ne plus se trouver sous l'influence de la conception de la personnalité de Khayyam, telle qu'elle parle dans les vers de Fitz Gerald. D'autre part, les recherches rigoureusement philologiques de M. Rosen[2] pour découvrir quelle peut avoir été la vraie mentalité du célèbre astronome-poète sont à même de nous inspirer bien plus de confiance; cependant, malgré que ce savant ait eu la bonne fortune de mettre à contribution la plus ancienne collection manuscrite de *rubaʿīs* de Khayyam qu'on connaisse actuellement, le MS. Kevorkian de 741 (1340-1),[3] ses recherches n'ont pu le mener à aucun résultat vraiment positif.

---

[1] Recherches sur les Rubāʿiyāt de ʿOmar Ḫayyām, par Arthur Christensen, Heidelberg 1905.

[2] Zur Textfrage der Vierzeiler Omars des Zeltmachers, ZDMG., 1926, p. 285-313.

[3] Voir aussi l'article de E. Denison Ross, dans le Bulletin of the School of Oriental Studies, Vol. IV, Part III.

Un autre procédé, également philologique ou plutôt statistique, a été appliqué récemment par M. Christensen dans son étude citée en tête des présentes lignes. En se basant exclusivement sur les anciens manuscrits et quelques éditions de date ancienne, ce savant a réussi à construire un groupement des textes qui le met à même d'apprécier la valeur relative de l'occurrence de tel quatrain dans tel manuscrit ou dans tel groupe de manuscrits. Grâce à une étude approfondie il a discerné avec une grande certitude deux groupes principaux de manuscrits : celui qu'il appelle le groupe alphabétique et celui qui comprend les textes où les quatrains n'ont pas encore été arrangés dans l'ordre alphabétique et ont conservé, par conséquent, plus ou moins l'ordre de la collection originale des quatrains de Khayyam. Supposant que ces deux grands groupes doivent dériver d'une première rédaction authentique, M. Christensen a établi certaines conditions de fréquence dans chacun des groupes, auxquels chaque quatrain doit satisfaire pour avoir des prétentions à être considéré comme authentique. Un troisième groupe est formé par le MS. Kevorkian à lui seul.

Voilà le procédé appliqué par M. Christensen, procédé qu'il appelle ‚a mere mechanical procedure'. Avant de passer au résultat il convient de reconnaître quel travail laborieux le savant a dû consacrer à construire son appareil mécanique, à commencer par la peine qu'il s'est donnée de pourvoir chaque quatrain connu d'un numéro à lui propre. M. Christensen a éliminé, en effet, tout danger d'être influencé par des idées préconçues sur le caractère du vrai Khayyam. Mais la machine est en tout cas de sa propre invention et nous ne pouvons qu'admirer le raisonnement qui a conduit à sa construction. Seul le fait que le plus ancien manuscrit, celui de 741 — traité par M. Christensen comme un groupe à part — contient, sur ses treize quatrains, quatre qui sont certainement ‚spurious' selon les résultats obtenus par la méthode ‚machinale' permet de douter encore si la source commune des deux grands groupes de manuscrits avec lesquels M. Christensen opère, a été encore une reproduction un peu fidèle de la première collection authentique. Ne devrait on pas

réduire le degré d'authenticité de cette collection à 70 % au plus, après ce qu'on a pu constater sur l'authenticité des quatrains du MS. Kevorkian?

M. Christensen est le dernier à nier que dans les 121 *rubāʿīs* que son procédé fait admettre comme ‚genuine', il puisse se trouver encore un certain pourcentage qui se trouve à tort dans cette collection. Il pense seulement que le résultat obtenu est plus proche de la vérité que les résultats de ses prédécesseurs. Ce qu'on peut admettre sans aucune hésitation. L'auteur a résumé en quelques pages les conclusions sur la personnalité littéraire du poète que permettent de tirer les 121 quatrains sortis du procédé (p. 43-53). Il y trouve le pessimisme qui va jusqu'à railler amèrement la création et la grâce divine; les plaintes sur la fragilité de la vie humaine et sur l'impuissance de l'homme à pénétrer le mystère de la mort qui, en somme, ne vaut pas qu'on s'en préoccupe; le conseil de jouir de la vie tant que c'est possible, par l'appel réitéré de خوش باش et par l'encouragement à boire du vin, à se donner à la musique et à l'amour, sans se préoccuper de sa réputation, ni même de la loi sacrée de l'Islam; traits qui nous sont tous familiers depuis la version de Fitz Gerald. Mais il est extrêmement important que les recherches de M. Christensen permettent de pouvoir considérer désormais ces résultats comme certains. D'autre part, M. Christensen a constaté que les idées des Soufis ont dû manquer complètement dans les quatrains de la rédaction originale. Cette constatation cependant n'implique pas encore que Khayyam aurait eu une aversion décisive pour idées soufiques ou même pour leur façon de s'exprimer. Quant au dernier point, les *rubāʿīs* trahissent une certaine familiarité avec la terminologie soufique, tandis que, pour le penchant mystique de l'auteur, des preuves difficiles à nier ont été relevées dernièrement dans l'article déjà cité de M. Rosen. Tout ce qu'on peut dire pour le moment est donc qu'il n'est pas sûr qu'on puisse identifier la personnalité qui nous parle par les quatrains reconnus comme authentiques, et la personnalité de l'astronome-poète Omar-i-Khayyam.

M. Christensen nous donne en outre une édition critique des 121 quatrains recueillis par lui, qui peut-être sera la partie la plus fertile de son ouvrage. Cette première édition critique nous permet de voir quelle énorme variété de lectures existe pour la plupart des quatrains. Dans ce genre de poésies une petite variante de texte peut donner un sens tout autre (pour citer un exemple, voir à la p. 62 le quatrain nº XVI commençant par سنت مكن à côté duquel existe la lecture سنت بكن, lecture adoptée dans plusieurs éditions et traductions antérieures). Il a été sans doute souvent très difficile de choisir une des lectures et on peut s'attendre à ce qu'une étude approfondie fasse découvrir un jour quelques particularités de style qui doivent être reconnues être typiques pour le style de Khayyam.

Une des choses qu'on peut dire, dès maintenant, est que la plupart des 121 quatrains contiennent une originalité dans la pensée, une pointe, qu'il faut considérer comme caractéristique du poète et qui manque justement dans la grande foule des quatrains que l'on doit considérer comme non-authentiques.

Cette dernière observation nous mène à l'ouvrage de M. Salet, mentionné ci-dessus en second lieu. M. Salet a donné une version française, en prose, d'un choix d'environ 150 quatrains Khayyamiens. Il les a choisis parmi ceux qui se trouvent dans les plus anciens manuscrits, notamment le MS. de la Bodleyana et le MS. Kevorkian, mais il y en a ajouté un assez grand nombre de l'édition de Nicolas et même de celle d'Anet et Mirza Mohammed; dans le choix il s'est laissé guider exclusivement par le contenu. Il a choisi des vers ‚dont la pensée a une valeur vraiment philosophique ou dont les termes sont empruntés au langage scientifique ou astrologique de son temps' (p. 23). C'est donc avec réserve qu'il faut accepter l'assertion de l'éditeur, que les vers ont été choisis ‚sans aucune idée préconçue' (p. 39). Cependant le criterium adopté par M. Salet est remarquable parce qu'il a cherché à réunir ces quatrains-là qui contiennent une idée originale, et dans cela il se rencontre avec le résultat obtenu par le travail bien plus laborieux de M. Christensen. Pour ce qui est de la terminologie scientifique et astrologique, on doit être assez

peu versé dans le domaine de la poésie persane en général pour ne pas savoir que cette terminologie fournit justement une partie considérable du vocabulaire de tous les genres de cette poésie. Du reste, M. Salet lui-même remarque quelque part qu'on trouve dans son œuvre poétique peu d'allusions directes à l'astronomie (p. 113).

M. Salet, astronome lui-même, est un admirateur, tant du savant Omar Khayyam que du poète; il pense que le poète doit trahir nécessairement sa qualité d'homme de science. Cette thèse telle quelle prête à de graves objections, mais il n'en est pas moins vrai que le genre littéraire des *rubā'īs*, moins lié à des normes sévères que les *ghazal* et les *ḳāṣīda*, peut permettre au poète de montrer davantage ses qualités individuelles d'esprit que les autres genres. Mais pourtant, même si l'on admet la justesse de ce principe de M. Salet, le résultat auquel il est arrivé ne montre pas un progrès sensible sur les résultats de ceux qui ont suivi de pareilles méthodes avant lui; parmi les 150 quatrains qu'il produit il s'en trouve seulement 56 appartenant aux 121 reconnus comme authentiques par M. Christensen.

La composition de M. Salet n'en est pas moins une bonne introduction pour ceux qui veulent s'orienter en général sur le caractère des quatrains Khayyamiens. Il a pris la peine de se renseigner sur ce que des orientalistes ont écrit sur Khayyam jusqu'à l'article de E. Denison Ross cité ci-dessus; il n'est qu'à regretter que l'étude de M. Christensen de 1905 lui soit restée inconnue, car il ne la connaît que de nom, par une citation de M. Rosen. En outre il a pris soin de nommer pour chaque quatrain la source dont il le tient. Le texte français qu'il donne repose pour la plus grande partie sur le texte de Nicolas, mais ce texte a été revu avec l'aide d'un Persan. Le résultat de ce procédé est très appréciable, mais il vaut mieux laisser à ceux dont le français est la langue maternelle, de juger de la valeur esthétique des traductions.

M. Salet a divisé son recueil en neuf parties qui sont consacrées chacune à un des différents régistres de la poésie Khayyamienne; dans chaque partie les traductions sont accompagnées d'un commentaire en forme de paraphrase. La neuvième partie : ‚Le panthéisme

des Soufis', ainsi qu'on peut s'y attendre, ne contient que des quatrains que les recherches de M. Christensen nous ont fait connaître comme ,spurious'. M. Salet allègue ces quatrains pour prouver qu'au fond Khayyam avait des tendances mystiques (p. 152), tout en se rendant compte du fait que beaucoup de quatrains n'admettent aucune interprétation mystique quelconque.

Ces deux dernières publications sur Omar Khayyam nous présentent le fait curieux que le philologue orientaliste a appliqué une méthode qui appartient presque aux sciences exactes, avec sa longue liste de quatrains concordants dans les divers manuscrits et éditions, liste remplie de chiffres, qui nous rappellent les *zidj* des astronomes arabes; l'astronome, au contraire, a quitté entièrement le domaine de la science exacte pour appliquer une critique purement esthétique. Ce dernier fait paraît fournir une bonne réponse à ceux qui se demandent comment on ne trouve pas, dans les poèsies d'Omar Khayyam, plus de traces de sa profession scientifique.

Dans un de ses quatrains Omar Khayyam dit que l'homme n'est pas un lingot d'or, pour qu'on le déterre de nouveau après sa mort (nº VII de la collection de M. Christensen). Et voici qu'après tant de siècles, comme pour démentir le pessimisme de notre poète, on s'efforce quand même d'exhumer l'or qu'est le vrai Khayyam.

The Rāmāyaṇa in Malay.

By

Ph. S. van Ronkel, Leiden.

The history of Valmīki's famous Sanskrit epos Rāmāyaṇa has been made the subject of many books and papers. Its text, its different recensions, its spread, its versions in Indian vernaculars have been discussed in several bulky books. Most of them deal with the classical Indian text, some of them with versions in non-Arian tongues, in India proper or in outlying countries such as Farther India and Cambodga, some few with its history in more distant parts of the śivaitic-vishṇuitic world, and only one or two with those parts of the Indian Archipelago where the tales about Rāma have been translated into an Indonesian, chiefly Mohammedan, language.

With this term we mean to indicate the language of Indonesian Islam, the vehicle of Mohammedan learning all over Sumatra and adjacent islands, with a wide distribution and a huge literature, the ever expanding speech of Dutch-India, called Malay or, in old European books, lingua Malaccana, in the language itself *behasa Melayu.*

That the Rāmāyaṇa was translated into Javanese, before Islam pervaded the hinduized civilization of the Java-people, which had an immense literature partly borrowed from India partly of home growth, is a fact that does not surprise us at all. But as to Malay things are otherwise. Only very few pre-Islamic remains have been preserved in that Islamic Far-East language *par excellence.* Fortunately the renowned epos has found its way into Malay, all be it in a Mohammedanized garb, and in spite of the warning against

it in a seventeenth century Malay translation of an Arabic religious work.[1] Its very title is partly Mohammedan, in so far as the first word is Arabic, viz. *hikayat Seri Rama.* It is contained in the oldest known Malay manuscript, and the fact that it has been preserved and still exists at the present day, in spite of the prevailing iconoclastic tendency against kāfir-literature, shows the enormous popularity the Rāma-tale once did enjoy.

It is by no means our intention to examine the Malay version of the Rāmāyaṇa, or to define its relation to the Sanskrit original, for that work has been done recently, in two publications, both in German, viz. the work with which Dr. W. Stutterheim, a Dutch scholar of the Leyden-university, earned his doctor's degree, the ‚Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien' (1925), and a voluminous paper by A. Ziesenis.[2] To give a review of that paper is the purpose of the present essay; in dealing with Ziesenis' work, we shall more than once have to make mention of Stutterheim's important book.

The question whether the divergencies from the Sanskrit epos, which are obvious in the Malay text, are due to popular, non-epic Indian versions or owe their origin to Indonesian additions, has already been broached in 1846, in a paper by A. Dozon, published in the Journal Asiatique, 4ᵉ série, tome VII. Many years later (1899) a Dutch scholar endeavoured to trace the origin of the Malay version to a Southern-Indian, i.e. Tamil source, only because of the apparent Tamil-like forms of some proper names. With greater reserve the present writer, 20 years afterwards, pointed out some more Dravidian features in the names, without venturing to judge of the origin of the Malay recension.

---

[1] Vide: R. O. Winstedt in JRAS., Straits-Branch, No. 82, 1920, p. 145. (*Istinjā*, i.e. cleaning the anus after discharge, with a book not containing Allah's name like the Hikayat Seri Rama is allowed.)

[2] Die Rama-Sage bei den Malaien, ihre Herkunft und ihre Gestaltung. Von Alexander Ziesenis. (Alt- und Neu-Indische Studien, herausgegeben vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Hamburgischen Universität.) Groß-Oktav. 114 Seiten. 1928. Verlag von Friederichsen, de Gruyter & Co. m. b. H., Hamburg 36.

In 1922 another Dutch orientalist, W. H. Rassers, dealt with this problem in a thorough way in his thesis ‚De Pandji-roman', giving résumés of both the Sanskrit text and the Malay version (in two editions), and comparing the most important features of both. His conclusion is that the additions to the original are of Indonesian, properly: of cosmogonic Javanese, growth.

Now in 1925 Dr. Stutterheim published his remarkable and magnificently illustrated work about Rāma-tales and Rāma-reliefs in Indonesia, and came to the conclusion that the Malay tale goes back to popular legends, not in classical Sanskrit, but belonging to the popular literature of Western India. He does not believe in Tamil influence on the Malay text and draws attention to the fact that even the Bengali versions present points of analogy with the Malay recension; the Hikayat Seri Rama, he thinks, has originated in Indonesia and goes back to a mixture of Western and Eastern Indian, mostly oral traditions.

Both Rassers and Stutterheim have dealt with the question in a thorough way; both of them have given a comprehensive analysis of the text, with ample comparisons and synoptical surveys, but it was impossible for them to work out the dilemma to its very bottom, namely to give a full textual synopsis of the entire Malay tale, in its two or three recensions, compared with the contents of the Sanskrit text.

This task has been accomplished by Alexander Ziesenis.

He has written a systematic monography on the Malay version, after the three extant, pretty different, editions,[1] including notes from a paper, written in 1891 by a Dutch author in Java, but not taking much notice of the description of various Malay manuscripts given in the voluminous descriptive catalogues of the important collections at Leiden and Batavia. The Malay texts are analysed by him textually, nearly verbally, and divided into several pericopes,

---

[1] P. P. Roorda van Eysinga, Geschiedenis van Srī Rāma, Amsterdam, 1843, Hikayat Sri Rama in JSBRAS., No. 71, 1915 (by W. G. Shellabear), and Sri Rama a fairy tale, told by a Malay rhapsodist, ibidem 1886.

synoptically arranged, with continuous reference to the paging in the Malay editions; it is to be regretted that he does not mention the lines of the pages, for the task of controlling his division on the large, broad Malay pages is difficult and takes much time. In the second part he gives the contents of the Sanskrit text, after Jacobi's analysis, and compares all the parallels in the Malay version with their Sanskrit equivalents. This comparison is built up on a threefold base, namely: *a* the points where the two Malay editions (1843 and 1915) agree with the Sanskrit epos, *b* their deviations from it, *c* the prominent difference between the two Malay texts. In these comparisons a succinct terminology, almost a numeric system, practical and not too vague, has been applied. Spaced type shows that the portion in question is not to be identified as Indian, but an asterisk indicates evident Indian origin. The absence of such indications means that the part concerned is Indonesian or of uncertain Indian extraction. All the comparisons are made up in lists, which are subdivided into numbered sections, so that the whole system presents a ‚Motivlexikon' for the Rāma-legends, welcome to Indianists and to Malayists.

In the sources made use of by the author two large groups are to be distinguished: (1) versions in modern Indian vernaculars of popular Rāma-tales, and (2) Rāma-legends in Sanskrit. The first is the most important one (Bengali, Panjabi, &c.); of the Sanskrit-tales the most interesting for him was the jinistic reproduction of the legend in Hemacandra's Jaina-Rāmāyaṇa.

Part I (Darstellender Teil) takes up 64 pages, with 28 paragraphs; part II (Kritischer Teil) fills the pages 65 to 107, giving a great number of special comparisons, elucidations of place-names, which have been changed in the Arabic writing, indications of Sanskrit (epical) and post-epical parallels, literary-historical similes and other points of importance for general comparison of religious-historical and textcritical nature.

There is nearly no proper name that has not been compared with its Sanskrit equivalent, or else elucidated from other sources,

no special feature that is not confronted with analogous items in epic, non-epic or later Indian material, not one important (and often not important) particularity that has not got its confrontation with parallel things in literature or folklore from old Arian, modern Arian and Dravidian Indian territory. It would be unthinkable that the author should always be right in the extremely detailed medley of comments and etymologies, but on the whole the critical part gives an impression of sound and not hypercritical judgment, all be it that the author might have limited his endeavours to make things clear out from evidences of graphical nature in connexion with the Arabic characters of the Malay version.

The results of his investigations are twofold: the contents of the Malay version and the comparison with the Indian legend. In the first part he compares the Malay recensions with each other, and makes it probable that both texts are to be traced back to one original version, from which they originated orally, not otherwise. In the second part he points out that the sequence of the Rāmāyaṇa can be followed in the Malay version notwithstanding many dislocations and differences, and that the deviations originated in popular versions of the epos. Non-Indian and Indonesian components do exist, but not to such an extent as to alter the Indian character of the whole production, which was only slightly affected by jinic elements. Corresponding to the syncretistic character of Hinduism, the material of the innovations and amplifications of the epos contains features from several Indian legends, such as the Mahābhārata, the Purāṇas, Tantrism and popular tales. The Malay version is thus a further developed form of the epos, or, as the author says it in his language: ‚eine unter Fortlassung des ... nicht geeignet Erscheinenden von volkstümlichen Erzählern in den ihnen gemäßen Richtungen weiterentwickelte Form der Rāmasage.‘

In the conclusion he holds that the material came to Indonesia in three oral currents from different parts of India. The Indonesian additions, though not overseen or neglected by him, do not count much in his reconstruction of the vishṇuitic-jinic Malay version.

At best he reckons them as tokens of degeneration or alteration (on Indonesian soil) of some popular additions (made in India) to the original Sanskrit tale.

Finally the author's conclusion is, in his own language: ‚... eine volkstümliche, inhaltlich und zeitlich durchaus nachepische Form der Rāmasage ... die ... durch mündliche Überlieferung wahrscheinlich teils aus dem Westen, teils aus dem Osten Indiens nach Indonesien gelangt, sich dort in mehreren Versionen findet, die von Ro(orda van Eysinga's edition) bis Maxwell('s text) einen zunehmenden Grad indonesischer Abschleifung und Veränderung der ursprünglich anzusetzenden Sagen zeigen.'

It is true, the fact that Maxwell's text is a typical Straits Settlements work, that Roorda van Eysinga was an all but scientifically working editor, that the perusal of some Malay manuscripts of the legend in question might have increased Ziesenis' apparatus criticus, that the Mohammedan garb in script and style may have exercised its influence on the text in a particular way, these and other facts might give occasion to some critical remarks and indications.

We cannot, however, expect too much, nor require too many details in a work so elaborate and detailed as Mr. Ziesenis' study. His book, for it is more than an article, is to be looked on as a valuable contribution to the task of completing the chain of Rāma-tales, and at the same time as a well-founded characterization of one of its links, viz. the Malay adaptation of the Rāmāyaṇa and its Indonesian accretions.

ARGUMENTA ET VERBA.

AUTORES.

CORRIGENDA.

pag. 118 l. 36 p(h)aroqū, l. p(h)aroqā
" 118 l. 37 mūraq, l. māran
" 156[1] Jesus 7 f., l. Jesus 71

INDEX.

TABULAE.